

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS
TOME SOIXANTE-QUINZIÈME

ANGERS. — IMP. BONDIN, GAULTIER ET THÉBERT, SUCC^{rs}, RUE GARNIEU. 4.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

MM. RENÉ DUSSAUD ET PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

MM. R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-R. CHABOT, E. CHAVANNES, FR. CUMONT,
E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'ALVIELLA, MAURICE
GOGUEL, H. HUBERT, G. HUET, L. LÉGER, ISRAËL LEVI, SYLVAIN LEVI,
AD. LODS, FR. MACLER, M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX, ED. MONTET,
A. MORET, P. OLTRAMARE, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, A. RÉBELLIAU,
AD. REINACH, M. REVON, J. TOUTAIN A. VAN GENNEP, ETC.

TRENTE-HUITIÈME ANNÉE
TOME SOIXANTE-QUINZIÈME



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VI^e)

1917

LE CULTE DE LA CROIX

DANS LE BOUDDHISME

EN CHINE, AU NEPAL ET AU THIBET

Le culte de la croix se retrouve en Asie sous des formes qui pour rappeler celles que nous avons rencontrées en Amérique en sont nettement indépendantes. La principale branche du Bouddhisme connue sous le nom de grand Véhicule ou de Mahayana a pratiqué le culte de la croix sous deux formes : croix de Saint-André et croix latine.

CHAPITRE I^{er}

**Le dordje ou la croix de foudre
dans le culte bouddhique en Chine et au Thibet**

§ 1. — LES CROIX DE FER DE LA CHINE ORIENTALE.

M^{sr} Rouger, évêque de Cissane, vicaire apostolique du Kiang-Si, publiait, le 12 novembre 1886, dans les *Missions Catholiques*, un article intitulé : *La croix honorée dans une pagode chinoise*¹. Il s'agissait, en l'espèce, d'une sorte d'X en fonte de fer, demeuré en vénération à Ki-ngan-fou, et baptisé

¹) *Les missions catholiques* (1886), XVIII, 543-545.

par les indigènes *che-tse-poussah*, ou *croix-poussah*, ce que l'on peut traduire par *croix-divine* ou *croix-idole*.

« Cette croix, dit M^{gr} Rouger, est l'objet d'une grande vénération de la part de tous nos Kiang-Sinois païens, qui viennent lui rendre hommage dans une pagode fameuse connue sous le nom de Ta-ouang-miao, Temple du grand roi. »



Fig. 1. — L'X de fer de Ki-Ngan-fou¹.

Les missionnaires lazaristes du Kiang-Si écrivaient à son sujet : « La croix est placée sur un piédestal maçonné en briques haut de quatre pieds, dans une armoire en bois. Un grillage, également de bois, sert de porte à cette armoire. Un voile entr'ouvert laisse apercevoir une partie de la croix. On voit mieux les extrémités parce que le grillage ne ferme

1) Cette figure avait d'abord été publiée par le P. de Mailla dans son *Cheng-che-tchou-jao. Traité de la Rédemption écrit à l'usage des indigènes*, réédité par Monseigneur Rouger.

l'armoire que jusqu'à hauteur d'homme. La croix porte deux arêtes en saillie avec deux trous; je ne sais pas s'il y a des restes de plomb dans les anfractuosités. L'obscurité du lieu empêche de les apercevoir, si elles sont peu visibles.

« La croix ne porte pas de caractères sur sa face antérieure; s'il y en a, ils sont cachés par derrière, et il est difficile de mouvoir une pareille masse pour s'en assurer.

« Il faut noter que la croix n'occupe pas le milieu de la pagode; il semble que ce n'est pas sa pagode et qu'elle n'y est que réfugiée, depuis que sa première pagode a été démolie. Elle est placée dans un coin, sur ce qu'on pourrait appeler un autel latéral, à droite en entrant, à gauche de l'idole principale qui tient le milieu.

« Il y a tout près de cette pagode, disent encore les missionnaires, une très ancienne tour qui, d'après les Chroniques de *Ki-ngan-fou*, date de *T'ché-ou*, le même empereur qui aurait fondu ou sous lequel on aurait fondu la croix de *Ki-ngan*. Peut-être y a-t-il une relation entre la vieille tour encore assez haute, la pagode ruinée qui était à ses pieds et la croix de *Ki-ngan*, puisqu'elles ont la même date¹. »

Les anciennes Chroniques chinoises de la ville de *Ki-ngan-fou* donnent de brèves indications sur cette *che-tse-poussah* :

« L'X de fer qui se trouve au sud de la Préfecture de *Ki-ngan-fou*, en dehors de la barrière de bois et au bord de la rivière, porte l'inscription suivante : « fabriqué la 5^e lune de la 2^e année du règne Paota (1120) » ; poids : 1300 livres. Il y a à côté un étang, quand les eaux de cet étang deviennent limpides, elles laissent voir un autre X. La tradition rapporte que sous la dynastie des *Tan'g méridionaux Nan t'ang* (923 à 936) on amarrait au moyen de cet X les jonques de guerre que l'on fabriquait. D'autres disent aussi qu'en ce temps-là, il y avait en cet endroit un chantier de bois; que les marchands y composaient des radeaux, à charge d'acquitter les droits de

1) P. Louis Gaillard S. J., *Croix et Swastika en Chine*. Chang-Haï, 1893, grand in-8, pp. 236-238.

douane; et que cet X était là pour retenir les radeaux'. »

Ce *che-tse-poussah* n'est d'ailleurs pas seul de son espèce. Le Rev. Virgil C. Hart en a signalé deux autres exemplaires, l'un, à l'intérieur de Nankin au nord de la grande pagode de Confucius, en bas d'une éminence appelée *Yéchan*; et l'autre dans la pagode en ruines de *Ling-kou-se* à une lieue à l'est de Nankin. « Le visiteur, dit-il, peut voir une cloche de bronze dans la partie nord de Nankin, haute de 15 pieds et large de 7 pieds, que l'on dit être venue du ciel en volant, : on y trouve aussi deux grands instruments en bronze² en forme de ciseaux, d'usage inconnu que l'on prétend être tombés du ciel³. » Le même auteur a d'ailleurs complété ces indications dans un autre ouvrage « Hong-ou, rapporte-t-il, le fondateur de la dynastie des Ming, à la fin du xiv^e siècle, voulut, à l'instigation de son premier ministre *Liou-hi* de la secte des Taoïstes, élever sur une colline de Nankin un temple magnifique au dieu du ciel, divinité principale du Taoïsme. Cet empereur était alors hostile aux bonzes bouddhistes qui avaient là une pagode. Pour subvenir aux dépenses de la nouvelle construction, appelée depuis le *Tchao-t'ien-kong*, il fallut provoquer de généreuses souscriptions parmi le peuple; dans ce but, on répandit la rumeur de divers prodiges. On prétendit entre autres miracles « qu'une paire de ciseaux de bronze, pesant plus d'une tonne, était tombée des cieux, et avait pris terre à l'endroit précis où l'on devait bâtir un temple au dieu du ciel. Les antiquaires peuvent encore voir ces ciseaux aujourd'hui⁴. »

Notons tout d'abord que la tradition associe l'apparition des X de Nankin à un culte du dieu du ciel. D'autre part, le nom même de la pagode où se trouve l'X de fer signalé par M^{sr} Rouger, indique qu'il s'agit d'un temple consacré au dieu du

1) P. Louis Gaillard S. J., *loc. laud.*, p. 240.

2) Ils sont en fonte de fer.

3) Rev. Virgil C. Hart, *Western China. A journey to the great Buddhist centre of Mount Omei*, Boston, 1888, cité par le P. L. Gaillard, *loc. laud.*, p. 225.

4) Rev. Virgil C. Hart, *The temple and the Sage*, Toronto, 1891, p. 14.

ciel. « Parmi nos chrétiens, dit M^{sr} Rouger, quelques-uns s'imaginent que l'inscription primitive a été altérée par l'ignorance, l'intempérie des saisons, etc. Le caractère *Tien* (Ciel) privé de son trait du haut se transforme en *Ta* (grand); le caractère *Tchou* (Seigneur) s'il vient à perdre le point qui en fait le sommet, devient *Ouang* (Roi). C'est donc *Tien-Tchou* pensent-ils et non pas *Ta-Ouang* qu'on devait lire autrefois. Quant au troisième caractère *Miao* il est exclusivement consacré par les païens à désigner un édifice religieux. C'est ainsi que toutes les pagodes sont appelées par eux des *Miao*¹. » *Ta-Ouang-Miao* (Temple du grand roi) devrait donc se lire *Tien-Tchou-Miao* (Temple du Seigneur du Ciel).

Comme le Dieu ou le Seigneur du Ciel est avant toutes choses le Dieu ou le Seigneur des pluies nous pouvons donc déjà supposer que ces singuliers X de fer ne sont pas sans relation avec la pluie. Diverses traditions confirment pleinement cette hypothèse. Un poème indigène en l'honneur de cette croix idole vient heureusement nous apporter un renseignement précieux. Voici un extrait du Cantique de l'X de fer, composé par Liéou-Song, juge criminel à Péking au commencement de la dynastie des Ming :

« Dans la province du *Kiang-Si*, dans la ville de *Lou-ling* (autrement dit *Ki-ngan-fou*) auprès du fleuve, se trouve la croix de fer. On ne sait à quelle époque, quelle année et par qui, elle a été placée là, ni qui en est l'auteur. On ne sait non plus comment l'appeler, à quoi elle servait, ni à quoi la comparer. Elle a la forme d'un X (ou de ciseaux) à quatre branches longues de trois pieds; la pluie et le soleil l'ont endommagée. On a prétendu, sans le prouver, que sous la dynastie des *T'ang méridionaux*, *Nan t'ang*, elle servait dans un chantier de bois à retenir les radeaux; et même qu'il y avait deux de ces X, l'une dans le fleuve et l'autre sur le bord. *D'aucuns disent que c'était un instrument jadis employé pour contenir la malice des esprits nuisibles de l'eau*². »

1) *Les Missions catholiques*, 1886, XVIII, 544.

2) P. L. Gaillard, *loc. laud.*, p. 242-243.

Dans la pagode Ling-kou-se où se conserve l'un de nos X, il y avait une tour à cinq étages, tombeau du bonze *Pao-tche-kong* grand thaumaturge. Il passait pour avoir fait tomber un jour, une pluie de fleurs sur la colline voisine qui porte le nom de *Colline de la pluie de fleurs*. Or, les chroniques de la pagode affirme que les ciseaux de fer que l'on y voit encore sont la moitié mystérieuse des trois caractères *t'ien-ou-tchen* qui « expriment l'idée de contenir, de réprimer, de maîtriser l'esprit de l'eau¹ ». D'autre part les bonzes de Ling-kou-se prétendent que l'eau qui séjourne dans les trous de leur X de fer est inépuisable ou naturellement intarissable².

« Notons qu'à quelques pas de l'X de la pagode de *Ling-kou-se*, sous un pan de voûte encore debout, se dresse une stèle de pierre, dont l'inscription mentionne qu'il a quelques années *Li-Hong-Tchang*, alors vice-roi de Nankin, vint prier en ce lieu, en temps d'excessive sécheresse et qu'une pluie abondante ne tarda pas à tomber³.

Enfin un petit mandarin de Nankin, qui apprit au P. Gaillard qu'il existait encore un autre X de fer à Yo-tchéou-fou, lui déclara en même temps que si l'on était assez insensé pour remuer ou déplacer ce che-tse-poussah, la foudre tomberait immédiatement⁴.

Ainsi donc, ces X de fer non seulement sont en relation avec un dieu de la pluie, mais ont été considérés comme des sortes

1) P. L. Gaillard, *loc. laud.*, p. 224.

2) P. L. Gaillard, *loc. laud.*, p. 254.

3) P. L. Gaillard, *loc. cit.*, p. 253. — Notons à ce propos qu'il y a à Pékin un temple au dragon de la pluie. « L'empereur s'y rend dans les grandes sécheresses. Si malgré ces prières l'eau ne tombe pas, le souverain délègue un haut fonctionnaire pour aller chercher dans un temple, à quelques centaines de kilomètres à l'ouest de la capitale, un morceau de fer tombé du ciel, il y a plusieurs siècles, dans un puits. (Ne s'agit-il pas de quelque X de fer?) Les prosternations de l'empereur devant ce fragment de météorite ne pourront que bien disposer le dragon. En 1899, la sécheresse fut extrême. Le général Jong-Lou désigné par l'empereur pour aller chercher le fameux talisman et le Tsong-li-Yamen demanda à l'ingénieur en chef du chemin de fer français de chauffer un train spécial pour porter, en hâte, Jong-Lou et son escorte à Pao-ting. » D^r J.-J. Matignon, *L'Orient lointain*, Paris, 1903, in-12, p. 8.

4) P. L. Gaillard, *loc. cit.*, p. 254.

de pierres manales que l'on pouvait invoquer ou remuer afin d'obtenir la pluie.

Il y a plus : le Rev. Virgil C. Hart nous a appris que deux d'entre eux passaient pour être tombés du ciel. Des traditions semblables couraient certainement au sujet de tous ces X qui avaient d'ailleurs tous reçus des indigènes le nom de *fei-lai-tsien* ou de *ciseaux venus du ciel en volant*.

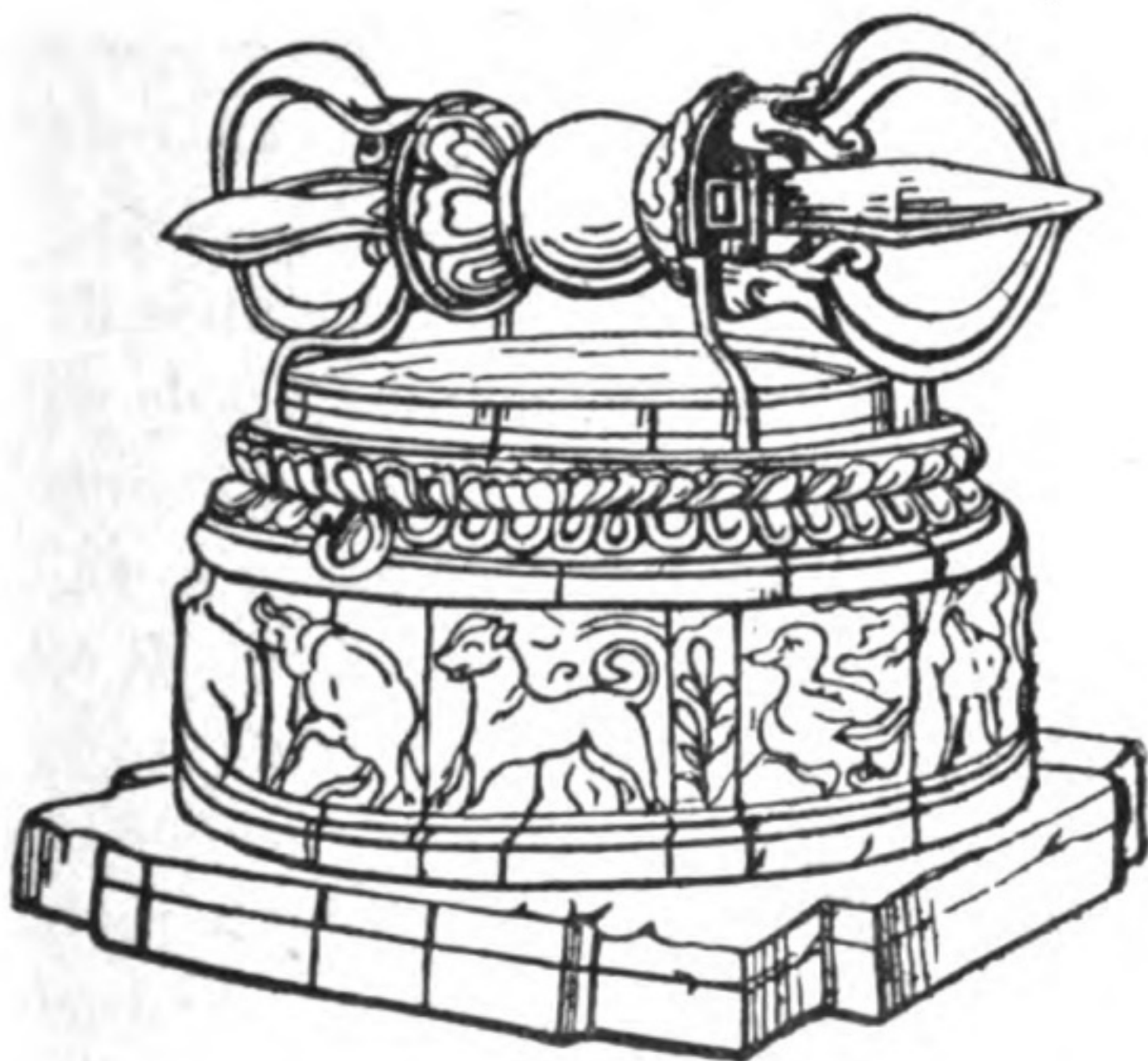


Fig. 2. — Foudre d'Indra devant le temple de Bouddha à Sambunat, près de Katmandou (Népal).

Ce trait légendaire qui est fréquemment associé aux objets qui ont été utilisés dans des cérémonies pour la pluie ou qui sont censés avoir quelque rapport avec la foudre¹, semble dans le culte bouddhique être l'apanage des dordje et des cloches². La cloche, du moins mal sonnée brutalement et sans rythme, est évocatrice du tonnerre. Quant au dordje ou vadjra qui est une représentation liturgique du trait de la foudre et rappelle le carreau de Jupiter, sa forme même passe pour le mettre en relation avec le feu de l'éclair.

1) Cf. P. Saintyves, *Talismans et reliques tombés du ciel*, dans *Les reliques et les images légendaires*, pp. 185-332.

2) P. L. Gaillard, *loc. laud.*, p. 231 et 238 qui cite un article du Rev. P. Columbel dans les *Études religieuses* d'octobre 1888.

Mais n'est-ce pas précisément le cas de nos X de fer ? On ne saurait en douter. Le Père Gaillard les a très justement rapproché du dordje ou foudre d'Indra que l'on voit à Sambunat dans le Népal¹ (fig. 2). Il aurait pu les comparer aussi au dordje de Sera, dans le Tibet oriental, objet d'un célèbre pèlerinage et qui passe également pour être tombé du ciel².

Les X de fer pouvaient tout aussi bien que ces énormes pièces de bronze être élevées au-dessus d'un socle au moyen de fortes tiges de fer. Il paraît d'ailleurs tout à fait vraisemblable qu'en l'espèce ces X énigmatiques n'étaient rien autre chose qu'une forme grossière du dordje. Mais voici, je crois, une circonstance qui donne à cette probabilité un caractère de certitude.

La butte du Ye-chan où se trouvent les X de la ville de Nankin se dresse au bord du Yang-tsé-kiang à la jonction de plusieurs canaux ou rivières. Sur cet emplacement s'élevaient jadis des tours en fer³ et nous avons vu que l'X de Ki-ngan-fou avait été associé à une tour qui passait pour avoir été construite lors de son apparition⁴. Mais que pouvons-nous conclure du fait que nos trois X de fer se trouvent associés à des tours bouddhiques ?

Il existe dans l'Inde et au Thibet de nombreux charmes, sortes de dessins talismaniques, accompagnés de prières, dans lesquels la représentation du dordje et spécialement du double dordje disposé en croix tient une place tout à fait remarquable. Or, tous ces charmes relèvent d'un développement particulier du bouddhisme qui, s'il faut en croire ses propagateurs, remonterait à une haute antiquité. *Nagarjuna* en serait le véritable inventeur et l'aurait reçu en deux parties de *Vajra* et du Bouddha céleste ou *Vajra-sattva* dans une tour en fer située aux Indes méridionales⁵.

1) P. L. Gaillard, *loc. laud.*, p. 252. Cf. Oldfield, *Sketches of Nepal*, London, 1880, II, 206, qui en donne une figure en couleurs et Dr G. Le Bon, *Voyage en Nepal* dans *Le Tour du Monde*, 1886, 1^{re} série, p. 238 et 266, fig., p. 240.

2) E. de Schlagintweit, *Le Bouddhisme au Tibet*, p. 47.

3) P. L. Gaillard, *loc. cit.*, p. 221.

4) Voir *supra* et L. Gaillard, p. 236.

5) L. Austin Waddell, *The Buddhism of Tibet*. London, 1894, in-8, pp. 143-144.

Cette tour en fer où se produisit la double révélation de *Vajra* et de *Vajra-sattva* n'explique-t-elle pas précisément que nos trois X se trouvent au pied de tours bouddhiques et ne confirme-t-elle pas du même coup que nos X sont précisément l'attribut ou l'étendard de ce Vajra révélateur des charmes en X. Toutes ces tours étaient, d'ailleurs proches de quelques cours d'eau sans doute pour faciliter la pratique des rites sacrificiels et peut-être aussi des rites pluviaux d'immersion et de baignade.

On sait par ailleurs que ce véhicule bouddhique et ses pratiques magico-mystiques ont été importés en Chine par des bouddhistes venus de l'Occident et plus précisément de l'Inde septentrionale. Là encore, le P. Gaillard avait vu juste; il écrit : « Les légendes bouddhiques (chinoises) rappellent qu'en l'an 270 après J.-C., arriva en Chine un hindou, de race royale, nommé *Vadjra-mati* « la sagesse du vadjra ». Il introduisit un nouveau système de doctrine en cet empire, le *Yôgatchûra*. Appelé à la Cour en temps de grande sécheresse, il fit tomber la pluie si désirée¹. »

Mais, dira-t-on, il a fallu la tournure d'esprit quelque peu exclusive des missionnaires catholiques pour reconnaître une sorte de croix dans ces X de fer ? Dordje ou foudre ne ressemblent qu'assez vaguement au signe sacré des chrétiens. On peut cependant affirmer que ce rapprochement est justifié car les Chinois eux-mêmes admettent que les X de fer sont en rapport avec la croix grecque ou le symbole chinois des quatre points cardinaux.

Un des petits poèmes consacré à l'X de fer de Ki-ngan-fou s'exprime ainsi : « L'X est plongée dans le fleuve et sa chaîne de fer est retenue (soutenue?); la lourde jonque de mer s'y attache. L'année du règne *Tché-ou* (238-250) cette masse en forme de croix a été fondue. De la ville de *Ta-ye* descend comme un esprit cinq fois multiplié par deux (= 10, c'est-à-dire l'esprit de +)². »

1) P. Louis Gaillard, *loc. laud.*, p. 253.

2) P. L. Gaillard, *loc. cit.*, p. 240 241.

Dix se dit *Ché* en chinois et nos X de fer ont été baptisés *Ché-tsé-poussah*. De plus, le dictionnaire Choué-wen, composé vers le second siècle de notre ère, traitant du caractère *che*, qui n'est autre que la croix grecque, en explique ainsi la signification : « Dix + est le plus accompli des chiffres, le trait horizontal est l'Orient et l'Occident, le trait vertical est le Nord et le Midi et de la sorte leur ensemble comprend les quatre points

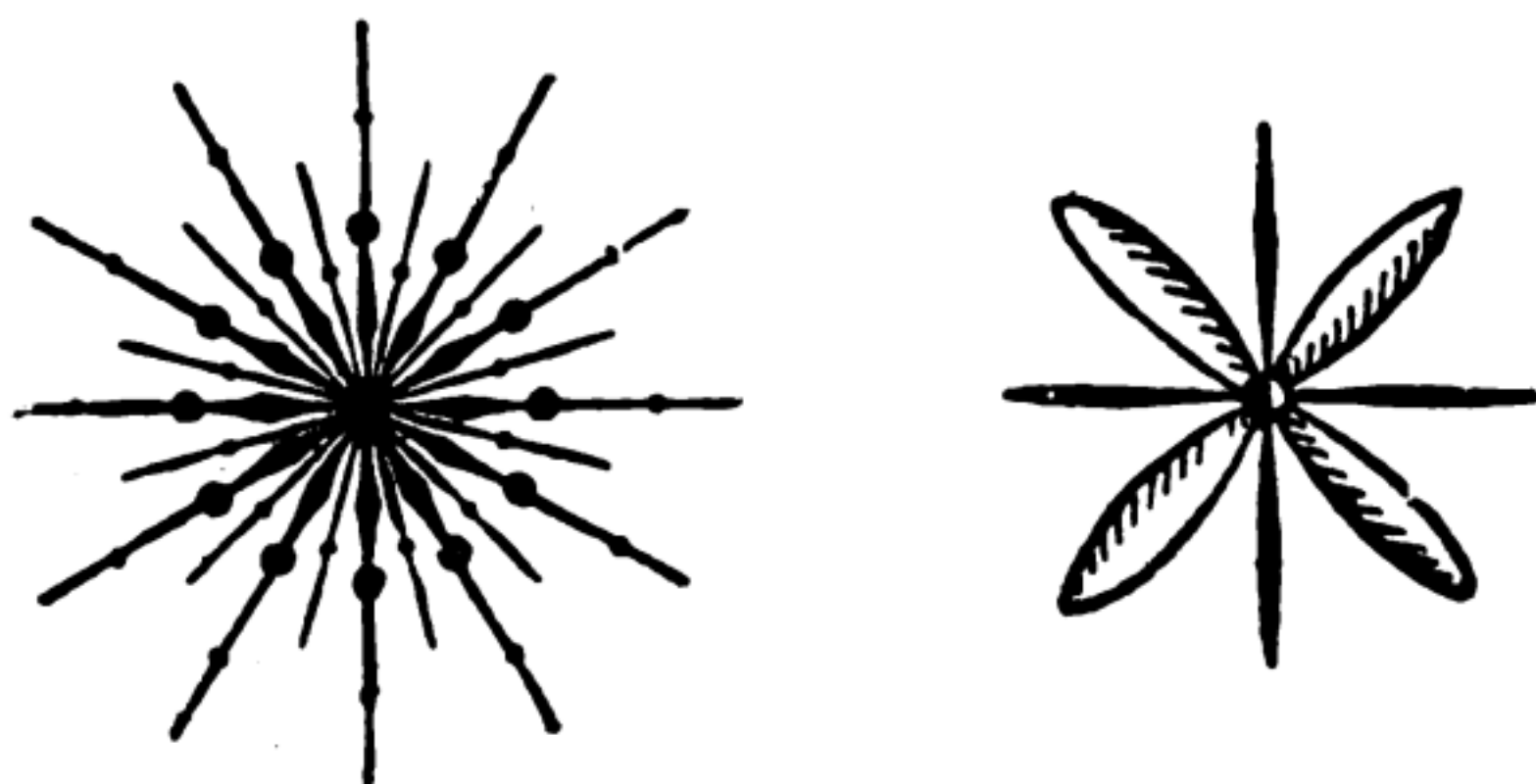


Fig. 3. — Le fa-che-lo et le Che-li-mo-tsq, signes de bon augure.

cardinaux et le milieu¹. » Ce symbolisme cosmique de la croix grecque est encore attesté par les sapèques chinoises qui l'associent à la fois au cercle et au carré, c'est-à-dire au ciel et à la terre dont elle désigne certainement les quatre coins². Le *ché* en forme de croix grecque paraît d'ailleurs avoir joui des mêmes privilèges que le *che-tse-poussah* en forme de croix de saint André. « Si tu veux, dit le Tcheou-li, te délivrer du malin esprit, prends deux morceaux de bois, place-les en forme de croix au moyen de l'ivoire ; puis jette-les dans l'eau et le malin esprit ne pourra plus te nuire. »

1) Choué-wen, Racine 54.

2) P. L. Gaillard, *loc. cit.*, pp. 65 et 67. Sur certaines de ces monnaies la représentation de la Grande Ourse renforce encore la signification cosmique de l'ensemble. Les pièces de monnaies de différentes dynasties montées ensemble au moyen d'un fil rouge et de façon à représenter une sorte de croix constituent encore aujourd'hui un talisman de premier ordre. Dr J. J. Matignon, *L'Orient lointain*, p. 16.

Au reste, le *vadjra* serait le nom sanscrit du *fa-che-lo* chinois usité dans les exorcismes. M. Paléologue le figure ainsi à côté

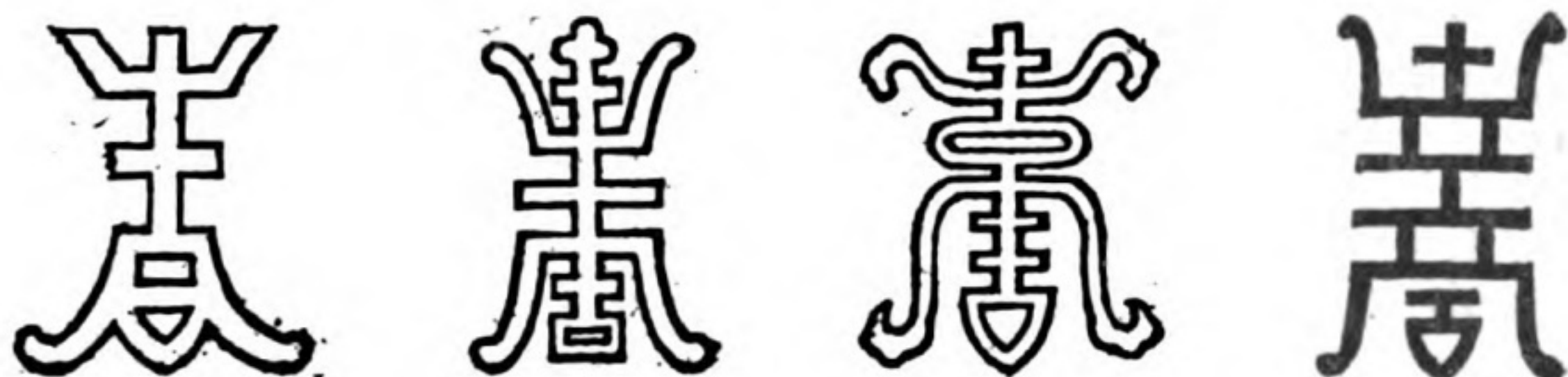


Fig. 4. — Motifs ornementaux ou décoratifs dérivant du caractère Hi.

du *Che-li-mo-tso* (en sanscrit : s' *rwastaya*) signe de bon augure dont la croix est manifestement le thème générique¹.

Il est à noter d'ailleurs que le *fa-che-lo* chinois de même que le *che-li-mo-tso*, sont des sortes de roses du ciel dont l'une est en relation avec les huit directions, quatre principales et quatre secondaires, de la rose des vents, et l'autre avec les douze signes du zodiaque ainsi que le socle du *vadjra* de Sambunat.

D'autre part, on ne peut manquer de rappeler l'X de fer du caractère Hi qui signifie : se réjouir et semble une combinaison de la croix grecque et de la croix de Saint André.

« Un jour, chaque année à *Nankin*, on le porte en chaise mandarinale, escorté de toute la garnison militaire à travers toute la ville, de *yamen* en *yamen*; sorti le matin, il ne

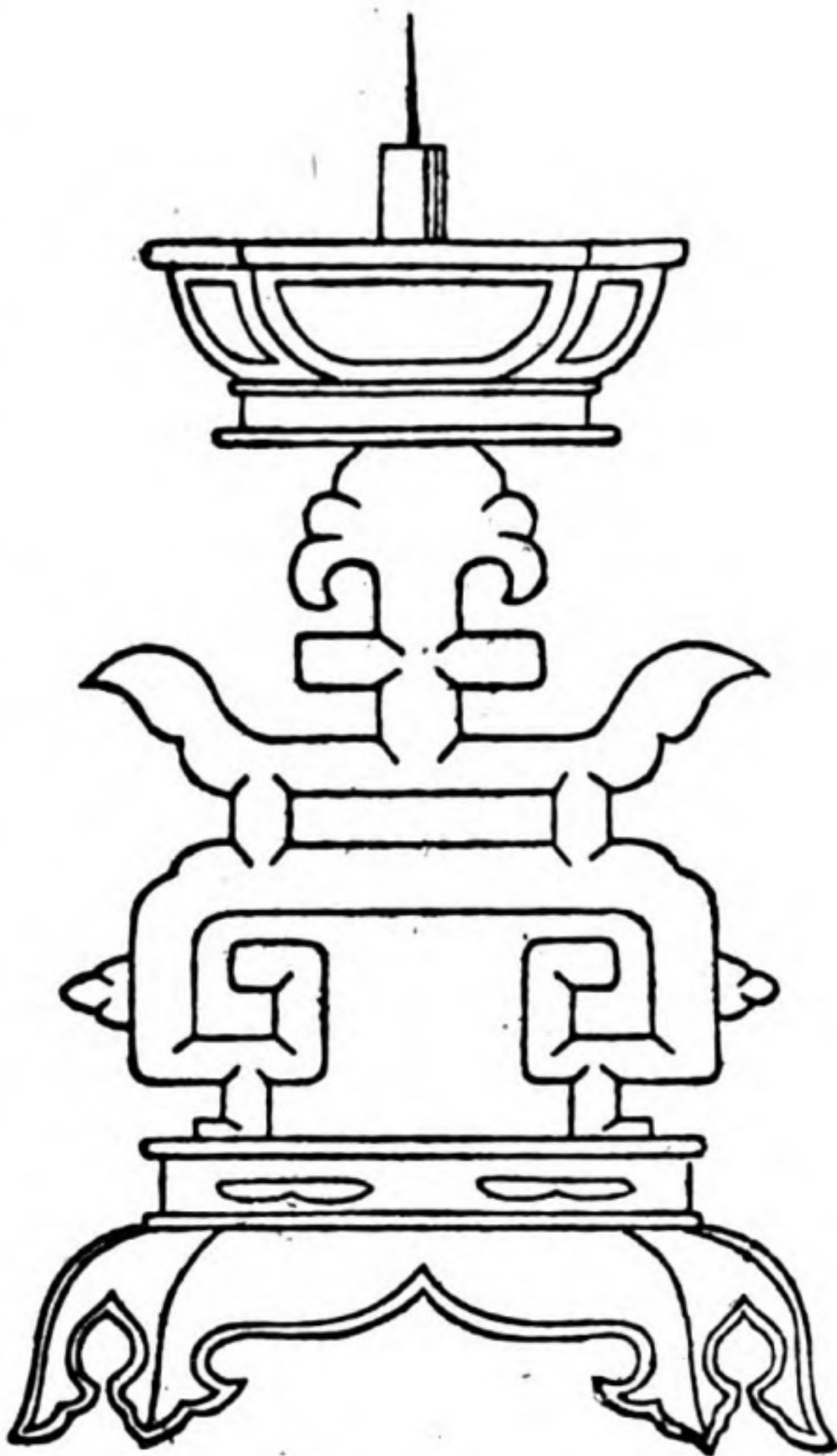


Fig. 4 bis.

¹) M. Paléologue, *L'art chinois*, p. 47.

rentre que le soir et sa promenade est l'occasion d'un festival de premier ordre. Or des lampes de pagode, ainsi que des milliers d'ustensiles profanes, le montrent sous sa forme ornementale qui admet de nombreuses modifications ¹ (fig. 4 bis). »

Il faut encore signaler la ressemblance de ce caractère et de ses formes ornementales avec le double *triçula* ou le double trident, autre emblème bouddhique de l'éclair ².

Notons enfin que si la croix en X ou croix oblique est l'abrégé du chiffre 4 ³ c'est très vraisemblablement parce qu'on le met comme la croix grecque en relation avec les quatre



Fig. 5. — Trisul bouddhique ⁴.

points de l'espace. La croix grecque n'était-elle pas d'autre part transformée en symbole de l'éclair comme nous le montre une monnaie de l'Inde où les branches de cette croix sont terminées par des flèches ⁵. Nos X de fer sont donc étroitement apparentés aux deux formes cruciales les plus typiques croix grecque et croix de Saint-André, toutes deux régulièrement associées à la foudre et à la pluie. Ils mettent donc en pleine lumière l'existence d'une représentation cruciale destinée à agir à la soif sur le cosmos par ses quatre bras et sur l'éclair qu'elle est censé représenter pour produire les pluies bienfaisantes et réjouir ici-bas tout ce qui a soif.

1) E. Senart, *Essai sur la légende du Buddha*. P. 1882, p. 424.

2) J. Ferguson, *Description of the Amravati Tope*, dans *Journal of the Royal Asiatic Soc.*, t. III, part. I. New Series, p. 161.

3) P. L. Gaillard, *loc. laud.*, p. 68, note 1.

4) P. L. Gaillard, *loc. laud.*, p. 70.

5) Général Cunningham, *Bhilsa Topes*, pl. XXXI.

§ 2. — L'ÉCOLE DE NAGARDJUNA ET SES MISSIONNAIRES EN CHINE ET AU TIBET : TAMO ET TOMÉ SAMBODJA PRÉDICATEURS DE LA CROIX.

Il nous faut d'ailleurs insister particulièrement sur un point que nous avons seulement touché en passant. Le dordje ou Vadjra (et nos X de fer n'en sont qu'une forme grossière) aurait été en quelque sorte l'étendard de *Vadjra* — *mati* missionnaire de la religion de Nagarjuna, le propagateur des révélations de Vadjra-sattva. Qu'était cette religion et quels furent ces personnages ?

Après le troisième concile bouddhique, peut-être dès après le second, la communauté se partagea en deux grandes écoles¹. La première désignée sous le nom de *Hinayana* (Petit véhicule ou petit développement) adopta le *pali*, comme langue sacrée et se répandit surtout dans le sud de l'Inde, aussi l'appelle-t-on souvent Bouddhisme du Sud. Son premier centre d'action fut, dit-on, sur les bords du Gange, puis de là gagna Ceylan, la Birmanie, le Siam et le Cambodge. L'autre école dite *Mahâyâna* (Grand véhicule ou Grand développement) s'est frayé sa route vers le Nord (c'est de là que lui vient son nom de bouddhisme du Nord) conquérant successivement le Cachemire, le Népal, le Tibet, la Chine et le Japon. Elle se distingue par le développement des idées mystiques, le constant recours aux rites magiques². Sa littérature infiniment plus riche que celle de l'école du Sud a adopté pour organe la langue sacrée des brahmanes, le sanscrit³.

Le grand véhicule ou l'école Mahâyâna, aurait été propagé sinon fondé par l'indien Nagarjuna⁴. Nagarjuna prêchait un

1) Cette division, dit M. A. Barth, a été amenée bien moins pour des divergences d'ordre dogmatique, spéculatif ou disciplinaire, que par un déplacement de l'idéal religieux, la substitution du bodhisattva à l'arhat. A. Barth, *Œuvres*, II, 341.

2) Sur le mahâyâna voir Rockhill, *Studies on Mahayana or great vehicle, school of Buddhism* dans *Proceedings of Americ. Orient. Society*, mai 1881.

3) L. de Milloué, *Le Bouddhisme dans le monde*. P., 1893, p. 187-188.

4) H. Kern, *Histoire du Bouddhisme dans l'Inde*. P., 1901-1903, in-8, II,

Être suprême *Adi-Boudha* source et origine de tout, éternel et infini, qui n'était en somme que la copie de Brahmâ et l'équivalent de l'âme universelle.

« Ce Boudha éternel, procréé ou tire de sa propre essence cinq autres Boudhas, éternels comme lui, que l'on nomme *Dhyâni-Boudhas* c'est-à-dire *Boudhas de contemplation*. A chaque Dhyâni-Boudha correspond encore un *Manushi-Bouddha* qui vit ou a vécu sur la terre, émanation incarnée de cet être céleste. Nous avons ainsi cinq trinités ou triades formées chacune d'un Dhyâni-Bouddha, de son Dhyâni-Boddhi-sattva et de son Bouddha humain. La plus importante de ces triades est celle qui comprend Amitâbha, Avalokiteçvara et Çakya-Mouni ' ».

Ce Mahâyâna contemplatif comprend d'ailleurs à son tour deux écoles philosophiques : les Yogâcharas et les Madyamikas que l'on confond parfois l'une avec l'autre'. La Yogachara beaucoup plus mystique et préoccupée de pratiques magiques prédomine au Tibet.

Le premier des Bouddhas de cette secte mystique est appelé *Vadjradhara* (étymologiquement *porteur du tonnerre*) l'être qui n'a ni commencement, ni fin, l'être qui a l'âme d'un diamant. Plongé dans le divin repos, il ne saurait avoir de communication avec les créatures. C'est à *Vadhrasattva* (étymologiquement : *dont l'essence est le tonnerre*,) l'émanation de Vadjradhara, souvent identifié avec Amitayus, que les Tibétains attribuent la fonction de dieu suprême¹.

434-438. Il faut distinguer plusieurs Nagarjuna, un Nagarjuna légendaire qu'on présenta comme un moine du II^e siècle et qui n'est qu'une substitution à Çiva et un Nagarjuna historique dont on ne sait à peu près rien, sinon qu'il est antérieur à la fin du IV^e siècle, puisque l'on a des biographies de N. antérieures à cette époque et que le canon Mahayaniste a été fixé de l'an 250 à l'an 400.

1) L. de Milloué, *Le Bouddhisme dans le monde*, p. 190.

2) H. Kern, *loc. laud.*, II, 429, 433-434.

3) E. de Schlagintweit, *Le Bouddhisme au Thibet*, pp. 34-35. Dans certaines idoles Vadjradhara tient ses mains croisées avec un Vadjra dans chaque main. Cf. Alice Getty, *The gods of Northern Buddhism their history, iconography and progressive evolution with introd.* du Dr J. Deniker. Oxford, 1914, in-4, pp. 3 et 4, pl. II, fig. 6.

De l'essence du Bouddha éternel ou Adhibouddha, reflet humain de Vadjradhara, émanent cinq Jinas ou Dhyani-Bouddhas, personnifications des cinq forces bouddhiques préposées à la garde des cinq quartiers du monde spirituel. Ces cinq Jinas ont d'ailleurs donné naissance à cinq fils respectifs : les Dyani-Bodddhisattva qui, à l'imitation de Vadjrasattva, s'occupaient de gouverner le monde matériel. Parmi ces cinq gardiens du monde actuel, Avalokiteçvara fils du Dhyani-Bouddha, Amitabha occupe une place tout à fait à part dans le culte¹. Ce qu'il y a de plus remarquable parmi cette double série d'êtres divins, c'est leur relation avec les cinq points cardinaux, le zénith étant le cinquième et par suite la disposition cruciale qu'il est loisible de donner à leur représentation collective. Cette systématisation est évidemment née sous les influences d'antiques dispositifs cérémoniels visant à agir sur les cinq points cardinaux.

Dans nombre d'images d'Amitabha (tibétain : Odpagmed) la robe du dieu est couverte de foudres en croix ou de dordjes croisés².

Le Dhyani-Bodddhisattva-Avalokiteçvara, le dieu aux mains de lotus (Padmapani) est le grand protecteur du Tibet dont il semble bien avoir fait sa terre d'élection³. Le cercle magique qui porte le nom d'Avalokita est formé d'une combinaison de trois viçvavadjra, qui sont des croix de foudre. La plus grande de ces viçvavadjra donne à l'ensemble l'aspect d'une croix à quatre bras terminés en tau. Les deux plus petites se superposent dans le même cercle pour former un quadruple dordje à huit pointes⁴.

Le bouddhisme passe pour avoir été introduit au Tibet par Padma Sambhava, le maître des Dharanis⁵. Dans ses images,

1) L. de Milloué, *Bod-Youl ou Thibet*, pp. 174 et 196 et 206.

2) E. de Schlagintweit, *Le Bouddhisme au Thibet*, pl. III face, p. 36.

3) E. de Schlagintweit, *loc. laud.*, pp. 35, 40, 56; L. de Milloué, *Bod-Youl ou Thibet*, p. 206-207.

4) Le quadruple foudre viçvavadjra se nomme en thibétain *sna-ts'ogs-rdo-rja*.

5) E. de Schlagintweit, *loc. cit.*, p. 43. — Pour Padma Sambhava on peut voir L. de Milloué, *Bod-Youl ou Thibet*, P., 1906, in-8, p. 167-170.

ce sage indien du VII^e siècle porte le dordje dans la main droite et est accompagné du trident à quadruple foudre¹. Pour pénétrer au Tibet, il dut tout d'abord soumettre les démons qui voulaient lui couper le chemin. Mais aussitôt après sa victoire « assis sur une croix composée de deux foudres », il consacra le lieu de son triomphe et y bâtit un monastère sous le nom d'École impérissable corporifiée par un charme².

« La religion Peun-Bo, écrit le Père Desgodins, se maintient dominante au Thibet jusqu'au VII^e siècle de l'ère chrétienne³ ;

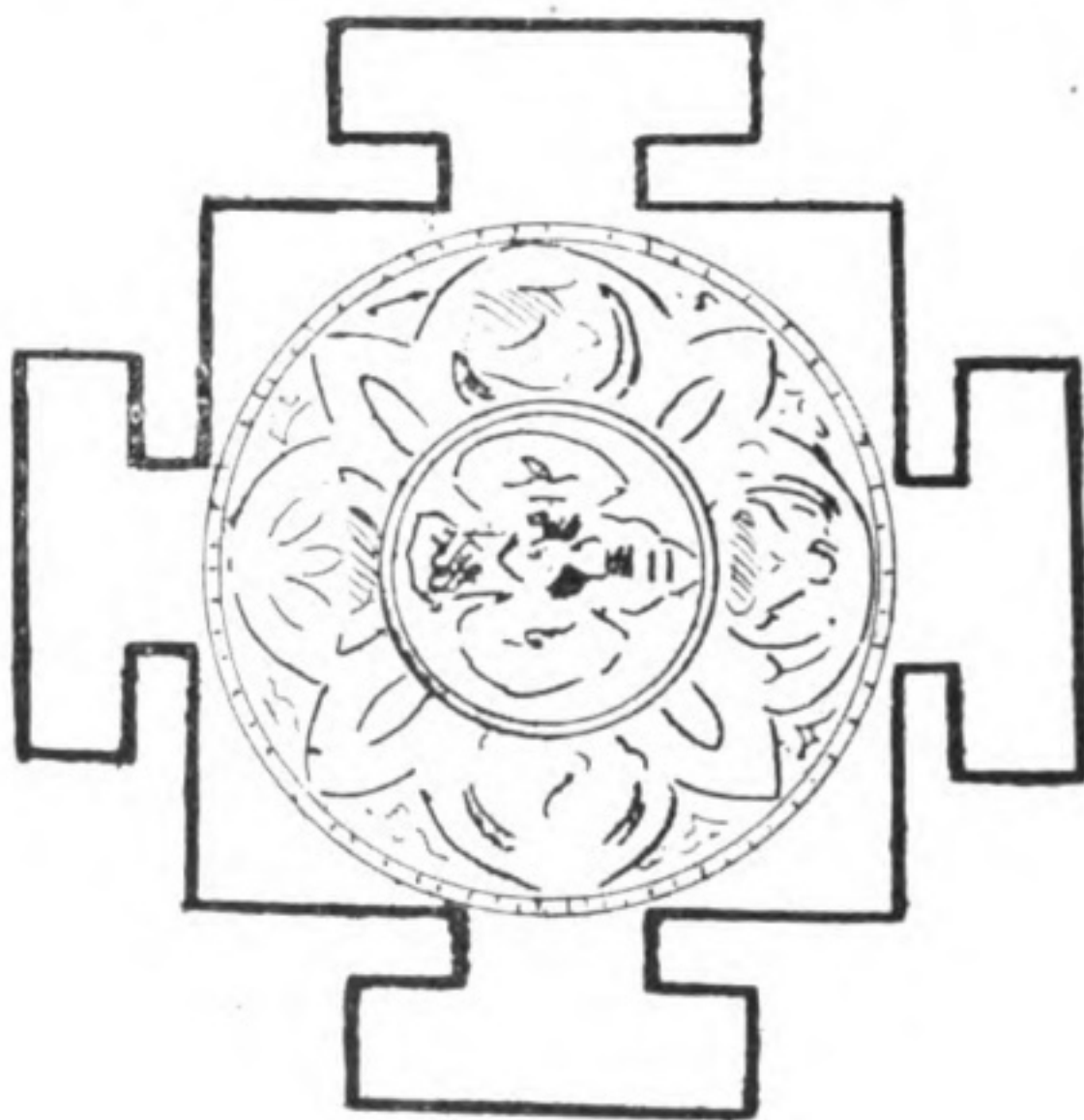


Fig. 6. — Cercle magique d'Avalokita.

mais le 32^e roi thibétain, nommé Song-tsen-gam-po qui vécut quatre-vingts ans de 627 à 707, ayant épousé deux princesses, l'une du Népal, l'autre de Chine ; ces reines firent bâtir des pagodes de Boudha, et des écoles où l'on enseignait la religion boudhique. Ces écoles furent probablement l'origine des lama-

1) E. de Schlagintweit, *loc. cit.*, pl. VII, en face, p. 44, et A. Grünwedel, *loc. cit.*, fig. 36, p. 48.

2) A. Grünwedel, *Mythologie du Bouddhisme au Thibet et au Mongol*, P., 1900, in-4, p. 56.

3) Sur la religion thibétaine préboudhique voir L. de Milloué, *Bod-Youl, ou Thibet*, pp. 153-162.

series. C'est aussi à cette époque que l'on rencontre dans l'histoire le premier lettré thibétain. Il se nommait *Tomé sambodja*. C'est lui qui inventa l'alphabet thibétain qu'il emprunta en le modifiant suivant les exigences du langage parlé, à l'alphabet cachemirien de cette époque. Je n'ai jamais pu me procurer une histoire de ce *Tomé* qui n'est pas Thibétain du tout, me semble bien sentir le Juif ou le Chrétien ; et le nom de Sambodja qui n'est pas plus thibétain, ne serait-il pas un titre sanscrit qui signifierait par exemple docteur ? Que les savants décident¹. »

Ce Thoumi-Sambhotta (et non pas Tomé-Sambodja) qui passe pour l'introducteur de l'alphabet thibétain et le traducteur des Écritures sanscrites en tibétain² ne sent pas si fort le juif et le chrétien que le croyait le Père Desgodins. Premier ministre du roi Srong Tsan Gampo (617-698) ce serait précisément lui qui aurait été chargé par son souverain de se renseigner sur le Bouddhisme et si ce n'est lui c'est peu après lui que des prêtres chinois auraient apporté au Thibet les doctrines de Nagarjuna et de l'école Yogacharya³.

La légende, car on n'ose y voir une histoire, de Thoumi Sambhotta rappelle d'ailleurs singulièrement les légendes chinoises relatives à Tamo⁴.

« De temps en temps, écrit un voyageur anglais : Colborne Baber, on a publié de vagues renseignements sur une secte chinoise qui adore une divinité appelée *Tamo* et regarde la croix comme un symbole religieux. Ces propos ont conduit les missionnaires catholiques à identifier *Tamo* avec saint Thomas, et à accepter comme prouvée la tradition sur la visite de cet apôtre en Chine. D'autre part, le *Tamo* du bouddhisme est, si je ne me trompe, un patriarche bien authentique, qui

1) L. de Milloué, *Le Bouddhisme dans le monde*, p. 226.

2) L. de Milloué, *Le Bouddhisme dans le monde*, p. 226, note 3.

3) C. H. Desgodins, *La Mission du Thibet de 1855 à 1870*, Verdun et Paris, 1872, in-8, p. 343.

4) L. A. Waddel, *loc. cit.*, p. 551 et E. Schlagintweit, *loc. laud.*, p. 41-42. L. de Milloué, *Bod-Youl ou Tibet*, p. 165.

vint en Chine au vi^e siècle. Il était donc vraiment curieux de découvrir dans ce temple une image sculptée de cet apôtre du Christianisme ou du Bouddhisme le reproduisant avec des traits hindous bien caractérisés, le teint foncé, surtout avec une croix latine sur la poitrine. Voici un croquis sommaire de ce symbole, qui est sculpté en relief dans l'original et colorié en rouge.

« Les images de *Tamo* sont nombreuses dans les temples du *Su-tchuen*, et il est presque toujours — je pourrais je crois

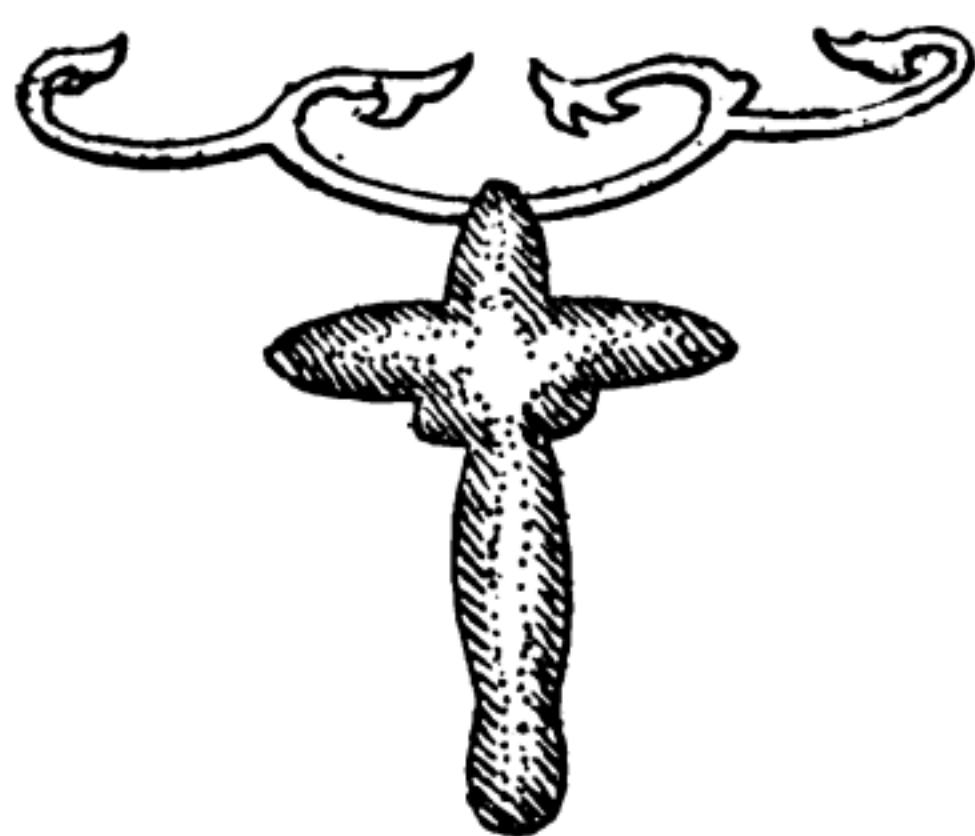


Fig. 7. — La croix de Tamo.

m'aventurer à dire *toujours* — représenté avec la figure noire, ou très brune. Je n'ai jamais entendu parler d'un autre cas d'un portrait de *Tamo* portant une croix¹. »

Malheureusement nous sommes assez mal renseignés sur ce Tamo. Il serait venu d'abord à Nankin pour voir l'empereur *Lian-Ou-ti*, puis n'ayant

pu convertir l'empereur il délaissa Nankin pour se rendre à *Lo-yang* au royaume de Wei.

L'une des portes de la grande enceinte de Nankin est encore dédiée à *Tamó* « saint bouddhiste. dit un des bonzes gardiens des douze grottes voisines, venu en Chine, de l'Occident, sous *Ou-ti* des *Liang*, vers 502, et qui voyagea dans beaucoup de pays ».

La cinquième des douze grottes de *Koan-yn-men* est consacrée à Tamo et se trouve en haut d'un escalier qu'on atteint par un sinueux et étroit sentier. « C'est une petite anfractuosité dans le roc, laquelle n'a rien de remarquable ni d'attachant. La caverne est juste assez large pour abriter deux bonzes bouddhistes, un chien et une demi-douzaine d'images. L'idole *Ta-mo* occupe le centre et une représentation plus grande de la même divinité

1) Colborne Baber, *Travels and Researches in Western China*. London 1882, cité par le P. L. Gaillard, *loc. laud.*, p. 80-81.

se dresse dans un des angles. Un bouddha riant, le belliqueux déva *Wei-to* et la déesse de miséricorde *Koan-Yn* sont les autres idoles'. » Le P. L. Gaillard, qui se porte garant de l'exactitude de cette description, ajoute que la grotte est creusée dans une falaise haute de 60 mètres qui se baigne dans le Yang-tsé-kiang et que l'on peut voir à l'entrée de l'une des pagodes, l'une des plus vastes, la gracieuse image de la déesse *Koan-Yn*'.

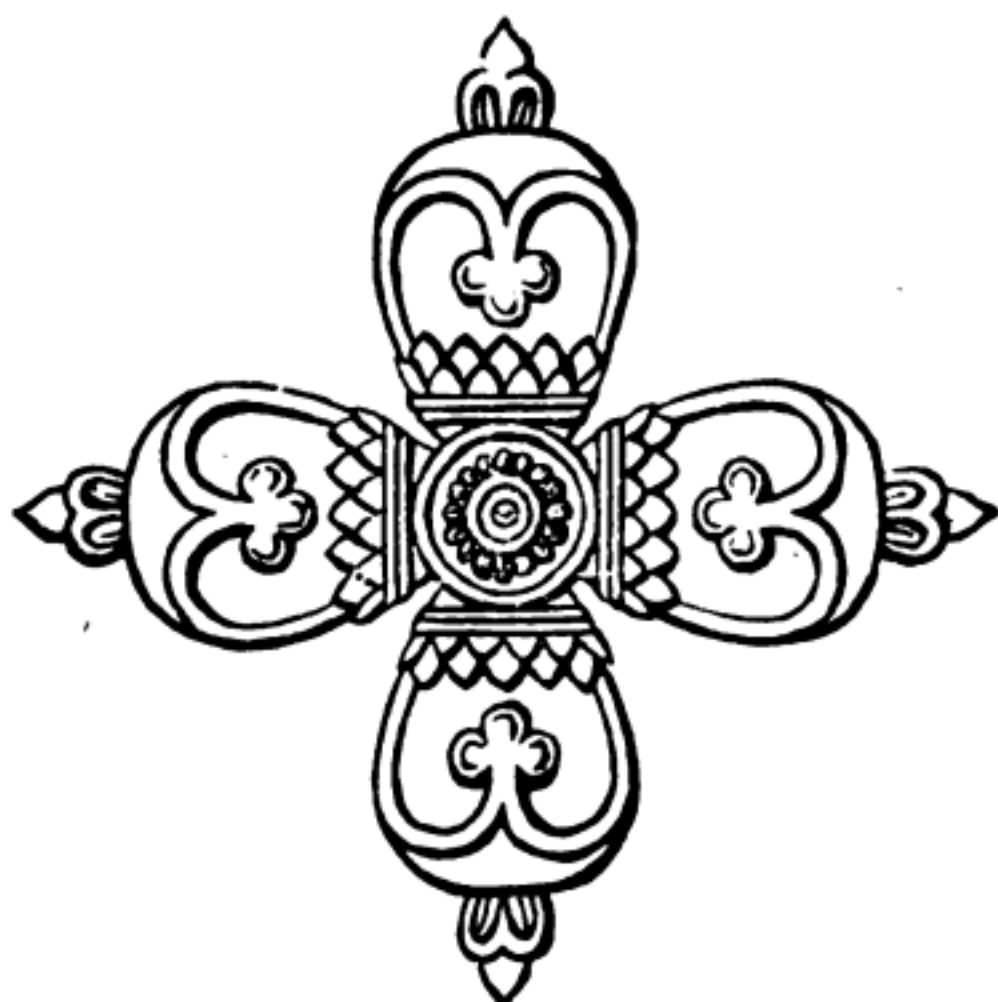


Fig. 8. — Croix ou Viçvaradja du soubassement de la statue *Koan-Yn* dans la pagode de *Koan-Yn-se* à l'est du tombeau des Ming.

Tamo installé sur une colline proche des eaux du Yang-tsé-kiang ne fait-il pas songer à nos X de fer? Leur souvenir comme celui de Tamo paraît d'ailleurs associé au culte de *Koan-Yn*. Un peu à l'est de Nankin, il existe une pagode qui lui est dédiée sous le nom de *Koan-yn-se*. La statue de *Koan-Yn* étend ses quatre bras devant une vaste dalle de marbre (*fei-tai-che*) qui passe pour être tombée du ciel; elle repose sur un socle de marbre blanc gracieusement décoré où s'épanouissent trois croix grecques formées par le croisement de deux *vadjra*'.

Les indigènes de la région de Nankin ont conservé une

1) *North China, Daily News*, 17 av. 1890.

2) P. L. Gaillard, *loc. laud.*, p. 86.

3) P. L. Gaillard, *loc. laud.*, pp. 228, 230 et 60-61.

véritable foi en la puissance préservatrice de la croix. En 1870 et 1876 on les voit tracer partout des croix sur les portes de leurs maisons, en ériger sur leurs toits, afin d'écarter les diables *Koci-tse* qui enlèvent les enfants et coupent les nattes de cheveux. Dans l'été de 1876, raconte une correspondance « les païens de *Kiang-yn* (non loin de l'embouchure du Yang-tsé-kiang) se mirent à tracer à la chaux des croix sur la porte de leurs maisons, sur les routes et les places publiques, à l'entrée des pagodes et dit-on, jusqu'aux abords du Tribunal. La croix devait les sauvegarder¹. »

Tamô passe pour avoir été le 28^e patriarche successeur direct de Çakya-Mouni et être venu en Chine en 526, où il aurait apporté les doctrines Mahâyâna et les pratiques de la Yoga-charya².

Tout ce que nous avons dit tend à prouver, en effet, que ce Tamô fut le propagateur de la religion du vadjra, c'est-à-dire de l'école Yagacharya en Chine. Les Chinois le font d'ailleurs entrer dans une trinité composée d'Indra et de Koan-Yn, et d'autre part le Vajra-matti qui aurait été lui aussi l'introducteur du Mahâyâna mystique en Chine n'est qu'une épithète d'Indra.

En réalité Tamô ou Pouti-Tamô n'est qu'une traduction phonétique de Boddi-Dharma : la loi du Bouddha³. Dans la trinité chinoise, Tamô est à Boddhi-Dharma ce que Koan-Yn est à Avalokitesvara le dieu thibétain dont elle n'est qu'une forme exportée⁴. Les légendes de Tamô ou de Thoumi-Sambhota se relient donc à la religion de la croix aussi bien au Thibet qu'en Chine, c'est-à-dire à la religion du vadjra, le foudre d'Indra.

1) P. L. Gaillard, *loc. laud.*, pp. 187-188.

2) L. de Milloué, *Le Bouddhisme dans le monde*, p. 242 et note. La date de l'entrée de Tamô en Chine varie beaucoup suivant les traditions, mais paraît devoir être fixée dans la première moitié du vi^e siècle. H. Doré, *Les superstitions en Chine*, 2^e partie, *Le Panthéon chinois*, Chang-Hai, 1914, VII, 249, note 1.

3) Cf. H. Doré S. J., *Les superstitions en Chine*, 2^e partie, *Le Panthéon chinois*, Chang-Hai, 1914, VII, 246. Pour l'histoire de Tamô même lieu, VII, 246-250.

4) Sur les rapports de ces deux divinités, cf. Eitel, *Handbook*, pp. 23-26 et H. Doré (S. J.), *Les superstitions en Chine*, 2^e partie, *Le Panthéon chinois*, Chang-Hai, 1914, VI, 151-152.

Dans la liturgie du véhicule Mahâyâna le dordje est indispensable à tout officiant. Dans toutes les cérémonies religieuses importantes : mariage, bénédiction des éléments, ordination des novices, le prêtre doit tenir un petit vadjra de bronze à la main. La pointe de la mitre qu'il porte aux jours solennels est formée d'un dordje¹. A tous les rosaires est attaché un petit dordje². Le dieu suprême de cette école Vajra-sattva tire son nom de cet instrument. Le nom par lequel on désigne les prêtres Banhras : *Vajra Acharya* est dérivé de ce symbole sacré et signifie celui qui enseigne (Acharya) les mystères du Vadjra³. Dans presque tous les charmes et les talismans tibétains figurent l'image et le nom du Vadjra. On le trouve sur une infinité de temples en Chine au Népal et au Tibet. On a dit très justement que le dordje est un symbole aussi important dans le bouddhisme, surtout dans le Véhicule Mahâyâna, que le croissant parmi les musulmans et la croix parmi les chrétiens.

§ 3. — LES DORDJES EN CROIX : VIÇVAVADJRA ET LES RITES EUCHARISTIQUES.

On peut donc dire de cette secte mystique qu'elle est une véritable religion du dordje. Ne dit-on pas en parlant du christianisme, la religion de la croix ? Nous avons vu que le dordje est considéré comme une sorte de croix de Saint-André voire comme l'équivalent de la croix grecque, mais il y a plus. Afin de bien marquer l'association, le lien continu qui unit le dordje à la croix on figure le plus souvent, non pas le dordje, mais une croix faite de deux dordjes à angles droits. Ce symbole est bien connu sous le nom de *viçvavadjra*.

Le *viçvavadjra* constitue l'attribut principal de la déesse Vijaga, l'une des vingt et une formes de Tara⁴, divinité essen-

1) L. de Milloué, *Bod-Youl ou Tibet*. P., 1906, in-8, pp. 238, 274, 287.

2) E. de Schlagintweit, *loc. cit.*, p. 111.

3) Oldfield, *Sketches of Nipal*. London, 1880, II, 200-201.

4) E. Grünwedel, *loc. cit.*, p. 151, fig. 107 ; p. 133 et fig. 125, p. 153.

tiellement conjuratoire et qui certainement remonte jusqu'à la première mythologie nationale. On la retrouve également à l'extrémité du sceptre de r'Dorlegs, antique divinité thibétaine qui passe pour avoir été vaincue par Padmasambava lorsqu'il pénétra au Thibet¹. Il est enfin l'attribut caractéristique de l'un des cinq princes célestes d'Amaghaviddhi, le Jina du Nord, de l'eau et de la verdure².

On trouve la croix en forme de foudre sur le fond de certains moulins à prières³, sur les couvercles ciselés de certaines coupes craniennes qui servent aux libations sacrées⁴.



Fig. 9. — Charme contre les morsures.

Comme nous l'avons déjà dit, le *viçvavadjra* joue un rôle essentiel dans la confection des charmes. Nous pouvons le voir utilisé dans un charme contre les morsures⁵. Mais c'est surtout dans les charmes météorologiques qu'il occupe la place essentielle.

« Les charmes contre la grêle, écrit Perceval-Landon, consistent en de grands draps ronds et ornés de grossières figures qui symbolisent les quatre vents, représentés enchaînés par la puissance surnaturelle du magicien. Au centre du drap, et dirigés contre les vents, se trouvent dessinés les huit instruments du pouvoir magique : le *dordje*, l'arc et la flèche, le glaive, le double *purlu*, le couteau à lame flammée, le sceptre

1) E. Grünwedel, *loc. cit.*, pp. 187-188, fig. 158, p. 189.

2) L. A. Waddell, *loc. cit.*, pp. 350-351, col. 6.

3) Rockill, *Ethnology of Tibet*, pl. XXXIX, n° 1 et 2.

4) Rockill, *Ethnology of Tibet*, pl. XLII, fig. 26.

5) L. A. Waddell, *loc. cit.*, p. 406.

et un autre instrument dont le nom et l'usage m'échappent¹. »

Ces charmes sont bien connus des spécialistes, ce sont les dharanis du Loung-ta ou cheval aérien. Ils sont en relation avec les quatre points cardinaux et les quatre vents. Le cheval y occupe parfois la place centrale, le dordje n'y étant représenté que par l'invocation à Vadjrapani² (étym : aux mains de

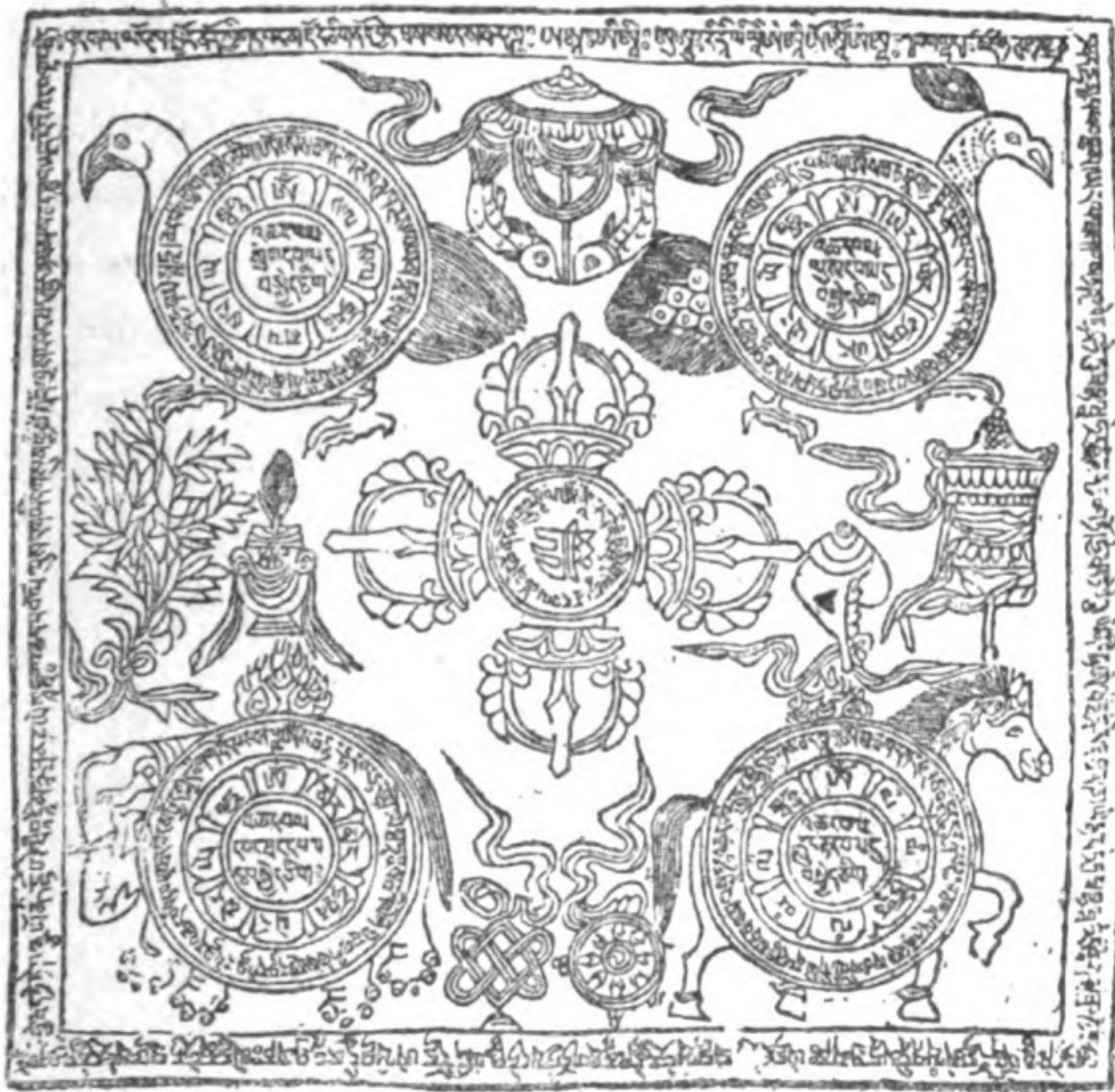


Fig. 10. — L'immense drapeau du bonheur.

tonnerre). Le cheval figure le vent, mais aussi le souffle vital (srog), et sans doute le souffle cosmique dont le vent n'est d'ailleurs qu'un aspect. Mais dans la quatrième forme de Loung-ta, qui n'est pas la moins répandue, le foudre en croix constitue le centre flamme du charme.

« Cette quatrième forme de Lung-ta est appelée « Bannière de la Chance » ou « Ce qui rend vaste comme l'Éléphant ».

1) Perceval-Landon, *A Lhassa. La ville interdite 1903-1904*. P., 1906, gd in-8, p. 143.

2) E. de Schlagintweit, *loc. cit.*, p. 164-165 et pl. XXVI.

Elle est collée sur les murs des maisons, ou pliée et portée autour du cou, comme une amulette pour porter-bonheur. Elle consiste en *vajras* croisés en leur centre avec un Garuda et un paon, l'éléphant et le cheval ornés de pierreries portant chacun un disque en forme de lotus à huit feuilles, sur lesquelles sont écrits des textes Sanskrits et Thibétains. Les autres symboles sont « les huit glorieux symboles déjà décrits ».

Et autour de la marge se lit la légende familière « la croyance boudhique » répétée plusieurs fois, ainsi que les lettres de l'alphabet avec les mots : « Puissent la vie, le corps, le pouvoir et le « cheval aérien » de celui qui porte cette amulette faire prospérer son corps, son discours et ses vœux, et faire qu'ils augmentent comme la nouvelle lune croissante ; puisse-t-il posséder toute l'aisance et toutes les richesses et être préservé de toutes sortes de malheurs ».

En plantant ces Bannières de Bonne Chance, on observe un rituel spécial. Et on conseille de les planter quand on se sent malheureux, ou dans la malchance, ou en proie aux démons terrestres, etc. Cette cérémonie s'appelle « la grande statue du Cheval Aérien » et s'accomplit comme suit :

Tout d'abord on fait une offrande de riz à l'Univers, sous un dais jaune, garni des quatre côtés par des rideaux, de différentes couleurs, bleu à l'Est, rouge au Sud, blanc à l'Ouest et noir au Nord. Les dais doivent être fixés aux extrémités pour former un carré parfait placé dans les quatre directions autour duquel sont le cycle de douze ans, les neuf gâteaux (*bs'ös*) représentant les neuf Mervas, huit lampes représentant les huit *parkhas*, huit planètes, vingt-quatre constellations d'étoiles, cinq *Tormas*, cinq *glüd* (petites balles de farine de froment offertes aux démons comme rançon), cinq flèches avec des banderolles de soie (*mda-dar*) de cinq différentes couleurs et beaucoup plus de *mda-rgyan-bu* et de *p'an*. Tout cela ayant été arrangé par un homme habile, l'officiant met les doigts dans l'attitude convenable du cycle de douze années et commence de réciter d'une voix élevée et mélodieuse.

« *Kye ! Kye !* Dans l'orient oriental d'où le soleil se lève, il y a une région de tigres, de lièvres et d'arbres. L'ennemi des arbres est le Fer qu'on trouve dans l'orient occidental et où l'ennemi, le démon bdüid qui coupe la vie, se trouve aussi. Dans ce lieu sont les démons qui font du mal à la vie, au corps, au pouvoir et au « Cheval-*Lung* », Le diable, qui leur commande, vit aussi dans la région occidentale : c'est un homme blanc qui a la tête d'un oiseau et d'un singe, et qui tient un faucon blanc dans la main droite et une baguette de démon noire dans la gauche. Oh ! démon à tête d'oiseau et de singe Accepte cette rançon et rappelle à toi les démons qui font mal.

« *Kye ! Kye !* Dans l'orient méridional il y a une région de chevaux, de serpents et de feu. L'ennemi du feu est l'eau, etc. Oh ! Démon à tête de porc et de rat ! Accepte cette rançon et rappelle à toi les démons qui font mal...

(Pour les six autres orientes, suivent six invocations analogues, et le dharanis s'achève ainsi :)

« Oh ! Renverse tous les mauvais esprits qui font du mal, les démons qui ont une mauvaise nature, les démons qui blessent la vie, le corps, le pouvoir et le Cheval-*Lung* ; les démons errants, la mauvaise chance des mauvais Chevaux-*Lung*, les effroyables lutins, les mauvais présages, les portes du ciel, et la terre et les maux des démons pleins de malice.

« Puissions-nous être libérés de toute espèce de malheurs et favorisés du don réel que nous cherchons si sincèrement.

« Puisse la vertu augmenter.

« Gloire ! »

Les dordjes en croix nous apparaissent donc incontestablement liés avec les quatre ou les huit points de l'horizon spécialement considérés comme séjours des vents et des orages ou encore des quatre ou huit mauvais esprits de l'air. Le culte du *viçvavadjra* au Thibet est avant tout un culte magico-cosmique ; les deux dordjes croisés qui constituent cet instrument rituel sont souvent réunis par une boule ou une perle sur

1) L. A. Waddel, *The Buddhism of Thibet*. London, 1894, in-8, p. 416-418.

lesquelles apparaît le signe ondulé du Yn-Yang du double principe cosmique, source de toute activité¹.

Ce détail significatif indique assez le rôle de l'instrument qui est d'attirer le feu et l'eau célestes, principes de toute activité afin, par eux, de maintenir dans l'ordre les esprits mauvais des quatre vents et des quatre saisons.

Cependant le rôle du *viçvavadjra* ne semble pas se borner à cela ; il joue encore un rôle soit dans la confection soit dans la production de la liqueur de vie qui sert à une sorte d'eucharistie tibétaine.

Le trident *Katvanga* que l'on trouve appuyé au bras de nombre divinités lamaïques, est formé d'une longue tige terminée à la partie supérieure par un trident soutenu par un *katvanga*, c'est-à-dire par une série d'objets disposés en chapelet à savoir : un crâne, une tête d'homme, une tête d'enfant (symbolisant probablement les trois âges) le vase d'ambroisie et enfin un foudre en forme de croix². On peut voir ce sceptre singulier aux mains des Dhakinis (et auprès de la Pagma à deux têtes)³, auprès de Mahakala protecteur des sciences⁴ et de Boudha Visvantara⁵.

Comment se fait-il que le foudre en croix soit associé dans ce sceptre à la coupe d'ambroisie ? La légende de Chakdor ou Vajrapani (aux mains de foudre) en fournit, il me semble, une première explication :

« Il y a fort longtemps, les Boudhas se réunirent un jour, sur le sommet du Mont Mérou pour délibérer sur les moyens de se procurer *l'eau de la vie*, Doutsî (sanskrit : amrita, d'où ambroisie) qui était cachée dans les profondeurs de l'océan. Dans leur bonté, ils voulaient la distribuer à la race humaine, comme un antidote puissant contre le violent poison *Hala-Hala*

1) Voir plus haut la figure 8 où malheureusement ce détail n'est pas net.

2) A. Grünwedel, *loc. cit.*, p. 48, fig. 34 de la légende et L. A. Waddell, *loc. cit.*, p. 342, semble placer la coupe d'ambroisie au-dessus de la foudre en croix.

3) A. Grünwedel, *loc. cit.*, p. 152-159, fig. 130 et 132.

4) A. Grünwedel, *loc. cit.*, p. 177, fig. 150.

5) L. A. Waddell, *loc. cit.*, pl. face, p. 542.

dont les démons se servaient à cette époque avec un malfaisant succès contre l'humanité.

« Pour se procurer ce contrepoison, ils résolurent de baratter l'Océan avec le mont Mérou afin de faire venir à la surface *l'eau de la vie*. Ainsi fut fait, et l'eau remise à Vadjrapani, avec l'ordre de la tenir en sûreté jusqu'à une prochaine réunion, dans laquelle on devait distribuer cette eau bienfaisante aux humains. Mais le monstre Rahou (thibétain Dachan), lhamayin, entendit parler de cette précieuse découverte et ayant soigneusement épié les mouvements de Vadjrapani, il saisit l'occasion d'une absence du dieu pour boire toute *l'eau de la vie*; puis il s'épancha dans le vase devenu vide. Alors il s'enfuit aussi vite que possible et se trouvait déjà bien loin quand Vadjrapani survint et, s'apercevant du larcin, se mit à la poursuite du coupable. Dans sa fuite, Rahou avait déjà dépassé le soleil et la lune, les menaçant de sa vengeance s'ils s'avisait de le trahir. Les recherches de Vadjrapani étant infructueuses, il interrogea le soleil sur Rahou. L'astre du jour répondit évasivement qu'il avait bien vu passer quelqu'un, mais qu'il y avait longtemps et qu'il n'avait pas pris garde qui ce pouvait être. La lune répondit franchement, demandant seulement à Vadjrapani de ne point le répéter à Rahou. Sur ces renseignements le démon fut bientôt pris. Vadjrapani le frappa d'un tel coup de son sceptre que le corps fut fendu en deux; la partie inférieure fut entièrement séparée¹ ».

Rahou est le dragon des éclipses² et c'est aussi le dragon détenteur des eaux; ambrosie de la terre et source de vie pour la nature entière. Cette légende, qui se rattache incontestablement à la légende d'Indra³, le dieu aux mains de foudre, et aux rites pluviaux qui y furent associés, montre les relations de la foudre en croix, non seulement avec l'appel magique des pluies

1) E. de Schlagintweit, *loc. cit.*, pp. 72-73.

2) Comme l'indique clairement la fin de la légende que nous n'avons pas donnée entièrement ici. E. de Schlagintweit, *loc. cit.*, p. 74.

3) Plus ou moins altérée par les influences civaïstes. Cf. L. de Milloué, *Bod-Youl ou Tibet*, p. 203.

annuelles, mais avec la production de l'ambroisie eucharistique et la participation à la coupe.

Le boudha Amitayus, qui préside aujourd'hui au rituel eucharistique thibétain, a évidemment supplanté Indra dans ce rôle. Il n'est pas douteux en tout cas que le tonnerre et la foudre jouent un grand rôle dans cette cérémonie. Le lama qui officie s'efforce tout d'abord d'obtenir pour lui même le pouvoir bienfaisant de conférer la vie; et, à cette intention, médite sur les divinités gardiennes en murmurant : « La partie supérieure (de la demeure divine) est celle *des tentes et des feuillages du tonnerre*; la partie la plus inférieure est celle des fondements de la terre et du siège de diamant, et les murailles sont des *tonnerres*. Le bâtiment entier est une grande tente protégée par des charmes précieux, de sorte que les mauvais esprits ne peuvent ni le détruire, ni en franchir l'entrée. Om ! *vajra rakhya rakhya Sutra tikhtha vajraye svaha* ! »

On offre ensuite le mandala, repas sacrificiel, dont le dispositif reproduit l'image de l'univers. Après quoi l'on répète l'invocation de vie. C'est alors que les Boudhas et Boddhisattvas sont censés consacrer le liquide dans la coupe et le transformer en ambroisie d'immortalité. Cette transformation accomplie, les prêtres entonnent un chant, accompagné de musique et de cymbales, dans lequel ils célèbrent cette immortelle ambroisie que les cinq génies des points cardinaux ont bénie avec la vie meilleure : Budha ! Vajra ! Rahva ! Padma ! Kapalamala.

Après quoi le prêtre distribue quelques gouttes d'eau de la vie à chacun, puis le lama apporte la coupe et la place un instant sur chaque tête inclinée, et touche également chaque fidèle avec le vase qui confère la vie et avec le poignard divinatoire disant : « La vie que vous venez d'obtenir présentement ne saurait pas plus céder que *l'armure de la foudre*. Recevez-la avec révérence. Comme le *vajra* est inaltérable, de même aussi aujourd'hui votre vie. Vajra, rakhya, rakhya svaha ! Adorez Amitayus, le dieu de la vie sans fin, le chef de tous les régis-

1) L. A. Waddell, *loc. cit.*, p. 446-447.

seurs du monde ! Puisse sa gloire venir avec la vertu et le bonheur parfait. » Et tout le peuple s'écrie : Gloire et bonheur parfait¹.

Cette cérémonie doit s'accomplir au moins une fois par an dans chaque village, pour la prospérité de la communauté entière². Elle se pratique ordinairement à la fête de l'eau, au commencement de l'automne qui tombe dans la première moitié de septembre. « C'est, dit L. A. Waddell, une fête d'actions de grâces. L'eau, spécialement l'eau des sources, devient sainte et sacrée, un véritable élixir de vie. A cette saison les Thibétains qui ne sont pas autrement friands de lavages et de bains, se livrent abondamment aux ablutions.

« Cette fête dépend de l'apparition sur l'horizon dans le courant du huitième mois, à la pointe du jour de l'étoile nommée *Rikhi* ou *Rib-chi* qui n'est autre que Canope ou Sirius, l'étoile du Chien. Les Thibétains prétendent que cette étoile fixe est un saint qui habite dans les cieux, plongé dans une profonde méditation, mais qui apparaît dans le ciel au commencement du huitième mois avant l'aurore dans la région méridionale, et que, grâce à son influence, l'eau à la prime aurore se transforme en ambroisie et en nectar donneur de vie. »

Aussi, dès avant l'aurore les Thibétains se rendent aux sources et aux lacs, et cherchent à voir le premier rayon de l'étoile qui leur permettra de boire aussitôt une gorgée d'eau sanctifiée.

Et les Lamas vont en procession aux lacs et aux rivières, et se livrent aussi à cette pratique. Ils jettent des offrandes aux nymphes et aux dragons de l'eau, puisent et boivent de cette eau qui donne la vie et efface les péchés, accompagnés par une foule joyeuse. Des tentes sont dressées dans le voisinage pour une durée d'environ deux semaines pendant lesquelles la

1) Cf. L. A. Waddell, *loc. cit.*, pp. 446-448, où l'on pourra lire tout le détail et la suite de la cérémonie.

2) L. A. Waddell, *loc. cit.*, p. 445.

3) L. A. Waddell, *loc. laud.*, p. 509-510.

multitude boit et se baigne, se livre à des chants, des danses, des mascarades et donne libre cours à sa liesse et à tout ce qui peut être considéré comme des cérémonies de purification et de réconciliation aussi bien que de remerciement. La discipline monastique, elle-même, se relâche durant cette fête et nombre de moines sont autorisés à se rendre librement dans leur famille.

La distribution de la liqueur eucharistique durant ces jours sacrés renforce singulièrement l'efficacité des ablutions. Cette liqueur est une boisson fermentée, une eau de feu, qui tire ses vertus du feu et de l'eau célestes. Servie dans une coupe faite d'un crâne humain, elle prolonge sans doute des rites préboudhiques où le sang sacrificiel l'emplissait de sa rouge écume. Et dans la pénombre on est en droit d'apercevoir les anciens sacrifices animaux peut-être les sacrifices humains, qui, jadis, contribuaient par le jaillissement du sang à procurer l'eau de fraîcheur et de feu, l'eau des pluies, l'eau sacrée, l'eau de la vie universelle.

Encore aujourd'hui « les sept offrandes essentielles du culte magique au Thibet se complètent par des oblations de chair d'animaux ou de poisson, de sang et d'une liqueur spiritueuse offertes dans des crânes humains en guise de coupe »¹. Les rites sanglants, les inévitables libations rouges de cette religion du dordje, nous sont d'ailleurs attestés par une poésie en l'honneur de l'X de Ki-ngan-fou :

« La carpe de la mer orientale (Pao-ta dernières années de la dynastie des Liao) s'élance vers le ciel (c'est-à-dire : devient le dragon impérial car tout poisson qui progresse devient dragon) et bientôt elle occupe le trône pendant quarante années ; puis la majesté pleine de force de cette domination disparaît : mais le passé antique survit encore par l'ancre de fer (l'X de fer). L'X aux deux branches ressemble à une lance. Plongeant dans le fleuve et retenant le câble, elle garde les jonques de guerre.

1) Cette liqueur que la plupart des auteurs anglais dénomment vin est en réalité de la bière d'orge (tchong) ou un alcool tiré de la fermentation de cette bière. L. de Milloué, *Bod-Youl ou Tibet*, p. 244.

Elle est longue de plus de six pieds et pèse 1.800 livres. Les caractères qu'elle porte sont confus et indistincts. On l'a fondue la deuxième année du règne Pao-ta (sous les Liao), à la cinquième lune (1120)... D'autres nient que l'X ait jamais servi à retenir les radeaux dans un chantier de bois soumis à la douane mandarinale. Le fer est maintenant rouillé : la mousse s'y dessèche. Quand le soleil resplendit dans l'air, l'arc-en-ciel (c'est-à-dire l'X) apparaît. Ce pesant instrument a duré plus de mille ans et il DOIT AVOIR UNE ÂME ; aussi faut-il immoler les victimes et RÉPANDRE DU SANG pour lui offrir un sacrifice¹. »

L'âme de la divine croix des pluies (*che-tse-poussah*) veut du sang. Il faut des sacrifices aux dieux de l'atmosphère. La chute du sang déclanche la chute des eaux.

Libations d'eau, libations de sang se mêlaient sans doute autrefois aux cris des victimes et au bruit des cloches évoquant le tonnerre et la pluie ; non pas l'ouragan ni l'orage dévastateur mais la douce pluie, l'abondante rosée pleine de promesses et de germes de résurrection, ambroisie de force et d'immortalité.

CHAPITRE II

La Croix de feuillage ou l'arbre de la croix dans le bouddhisme du Thibet et du Népal.

La croix en X vénérée ou adorée dans le Bouddhisme et associée non seulement à des rites de préservation et de propitiation mais à des rites de communion, symbolise à la fois l'universalité du royaume d'Indra, qui s'étend aux quatre points de l'espace, et la puissance souveraine de ce dieu céleste qui

¹) P. L. Gaillard, *loc. laud.*, pp. 241-242.

ne saurait être mieux exprimée que par la foudre. C'est encore Indra que nous allons retrouver associé à la croix latine. La croix est ici un symbole rituel propre à régler la production de la pluie; mais elle devient un instrument de supplice et d'élévation et rappelle plus directement la croix chrétienne.

§ 1. — L'INDRA-YATRA OU LA FÊTE DE LA PLUIE

Au cours de son séjour à Chaprang où il avait fondé une église le P. A. Andrade eut l'occasion d'entrer en rapport avec des artisans népalais émigrés au Thibet. « Il y a, écrivait-il, trois ou quatre orfèvres du Roy qui habitent en ce royaume, natifs, néanmoins d'autres pays qui sont sujets à deux Roys, chacun desquels est plus puissant que celui-cy, mais de la mesme religion, auxquels je donnay de l'argent pour me faire une croix : leur ayant montré le dessin¹. Ils m'assurèrent qu'en leur pays éloigné de cestuy-cy de deux mois de chemin il s'en trouvoit plusieurs, adjoutant qu'il s'en faisait de fort grandes et parfaites, les unes de bois et les autres de divers métaux lesquelles d'ordinaire sont dedans les églises et que cinq jours en l'année on les plante aux chemins publicqs où tout le peuple accourt les adorer, y jeter des fleurs et y allumer lampes et autres luminaires en quantité : lesquelles croix en leur langage ils appellent *Iandar*. Ayant entendu le tout pour m'assurer du faict je les priay de venir avec moi chez le Roy pour le respect duquel il me sembla qu'ils ne voudraient mentir, ils vindrent volontiers, et les ayant interrogés en la présence du Roy et de la Royne, ils confirmèrent tout ce qu'ils m'avoient dict fort assurément². »

Les croix désignées ici sous le mot de *Iandar* mis évidemment pour *Indra* que les Népalais nomment vulgairement *Inder*

1) On ne saurait douter qu'il s'agit du Nepal et d'ouvriers Nepalais. Cf. Sylvain Lévi, *Le Nepal, Études historiques d'un royaume hindou*. Paris, 1905, I, 80.

2) P. Antonio Andrade, *Histoire de ce qui s'est passé au royaume du Thibet*, trad. d'Italien en François. Paris, 1629, in-4, pp. 50-51.

ne pouvaient manquer de frapper les missionnaires capucins qui évangélisèrent le Népal au xvii^e siècle.

Le P. Georgi afin de venger saint Augustin, le patron de son ordre, de ce qu'il appelait les calomnies de Beausobre, s'efforça en un livre extraordinaire de restituer la véritable doctrine du manichéisme à la lueur du Bouddhisme népalais qui, selon lui

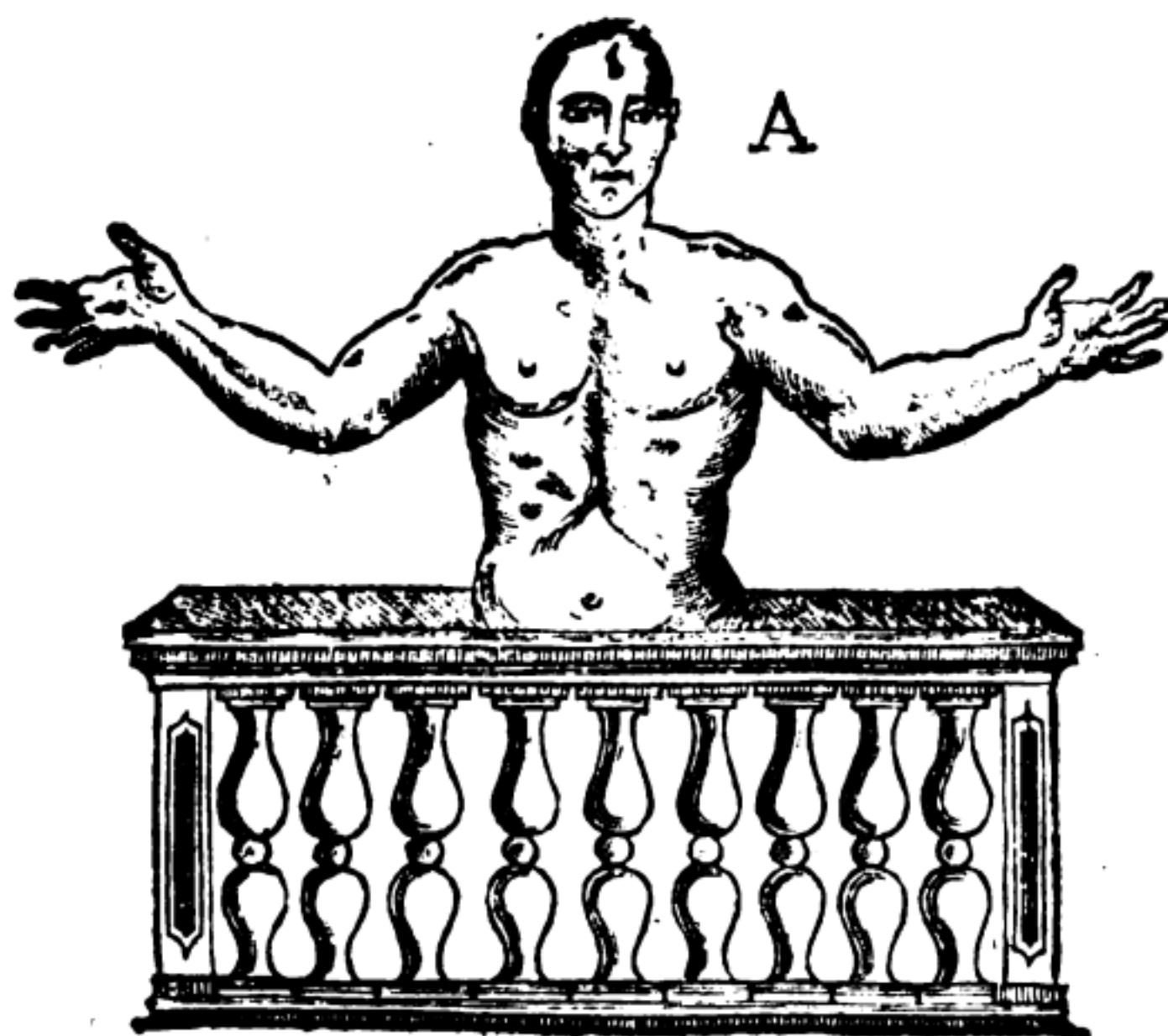


Fig. 11. — landar ou croix d'Indra.

en était un indiscutable prolongement. Il imagina qu'une telle démonstration avait sa place toute indiquée en tête d'un ouvrage sur la langue, les mœurs et les peuples du Thibet¹.

Or, parmi les arguments qu'il fait valoir, pour démontrer que le manichéisme n'est qu'un plagiat et une caricature du christianisme, il argue précisément de la coutume d'ériger des croix parmi les manichéens du Népal.

1) *Alphabetum Tibetanum Missionum Apostolicarum commodo editum Præmissa est disquisitio qua de vario litterarum ac regionum nomine, gentis origine moribus, superstitione ac manichaeismo fuse disseritur Beausobrii calumniare in Sanctum Augustinum aliosque Ecclesia Patres refutantur. Studio ac labore Fr. Augustini Antonii, Georgii, Eremitæ Augustiniani. Romae, 1772, Typis Sacrae Congregationis de Propagande Fide in 4 de xciv-220 pp.*

« Les Hindous et les Bouddhistes dont la religion est la même que celle des Thibétains ne purent recevoir leurs monstruosités fanatiques que des Manichéens. Car ces nations, spécialement celles du Népal, lors de la douzième lune ou au mois d'août, durant les jours de fête consacrés à Indra, érigent

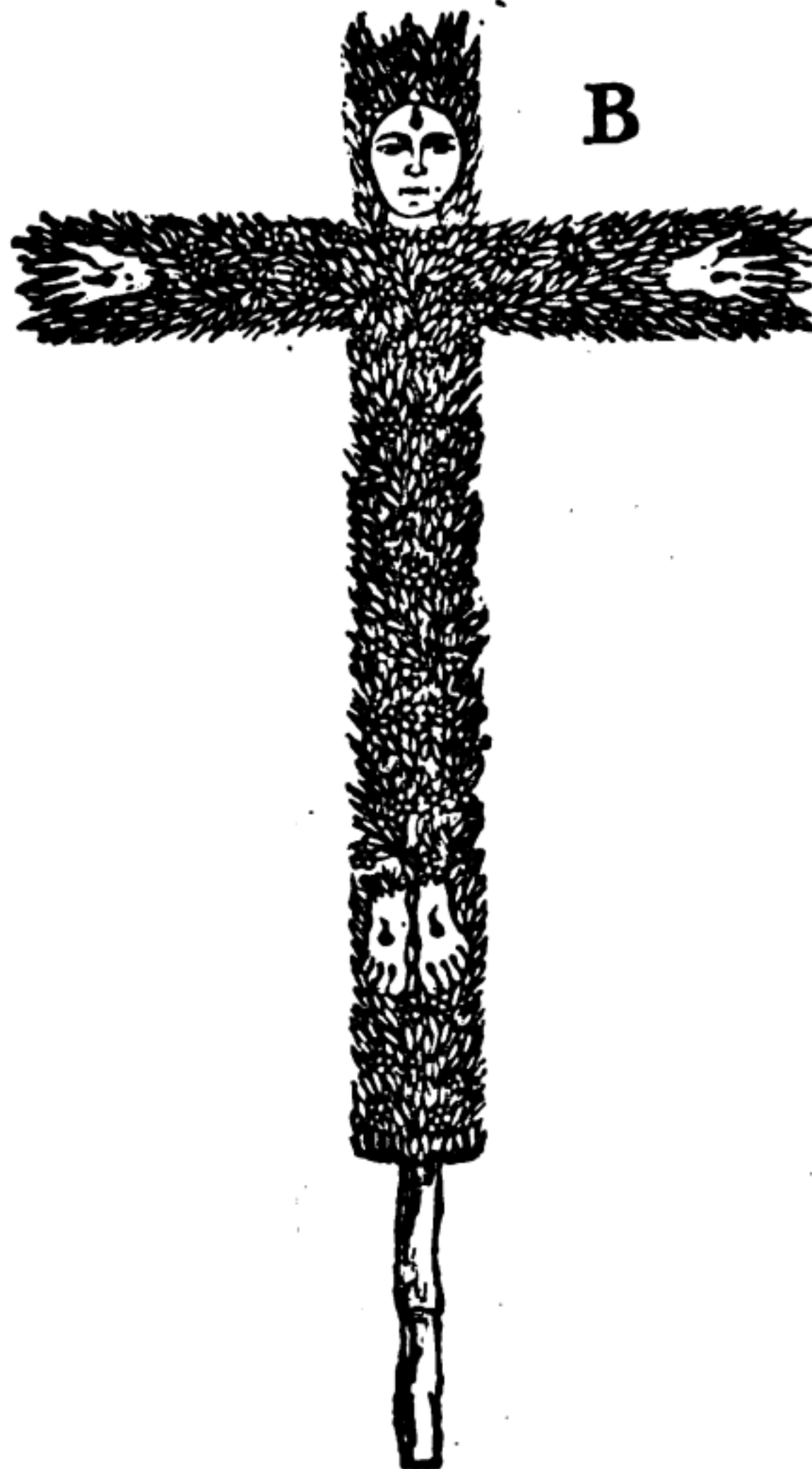


Fig. 12. — Iandar ou croix d'Indra.

en tous lieux, en mémoire du dieu (*cruces amictas Abrotono*) des croix revêtues d'Abrotanum ¹. »

Il accompagne ce texte de deux figures, l'une d'elles, figure 12, représente une croix de bambou, entièrement recouverte de feuilles (d'Abrotanum) au milieu desquelles n'apparaissent que la tête, les mains et les pieds du dieu. Les pieds, les mains et le front portent le signe *telech* qui ressemble vaguement à une

1) Georgii, *Alphabetum Tibetanum*, p. 203.

tête de clou ou à une grosse larme. Dans l'autre figure la partie supérieure du corps d'Indra, complètement nu et les bras étendus, repose sur une sorte d'estrade à balustre; les mains et le front portent aussi le même signe *telech*¹ (fig. 11).

Les croix données par Wilford dans les *Recherches Asiatiques*² (fig. 13 et 14) se rapportent évidemment aux mêmes coutumes.

La cérémonie durant laquelle on érigeait ces croix l'*Indra-yâtrâ* a encore lieu de nos jours et le Dr H. A. Oldfield témoigne que dans les fêtes d'août-septembre en l'honneur d'Indra, il vit

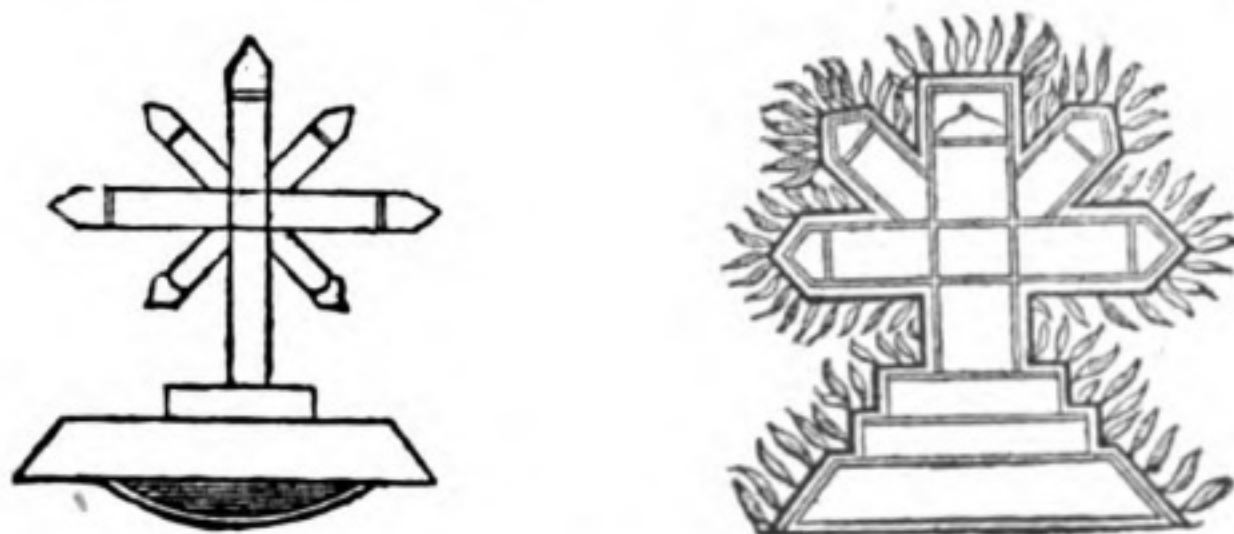


Fig. 13 et 14. — Croix de l'Indra-Yatra.

les habitants de Katmandou ériger tout autour de la ville des figures du dieu *avec les bras étendus*³.

C'est en effet à Katmandou que cette fête a le plus d'éclat. « Indra est le patron de la ville, écrit M. Sylvain Lévi, et les Gourkhas aiment les souvenirs que cette fête leur rappelle. C'est Gunakâma, le fondateur de Katmandou, qui passe pour le créateur de l'Indra-Yâtrâ. Elle dure huit jours, du 11 Bha-

1) M. Sylvain Lévi semble contester l'exactitude des desseins de Georgi, *Le Nepal*, I, 53, note 1, dont il accuse le parti-pris manifeste. Ils répondent cependant assez bien à la description qu'il nous donne lui-même de ces figures d'Indra.

2) Wilford, *Recherches asiatiques*, X, 69 et 124. — Le discrédit qui s'attache aux recherches de Wilford n'oblige pas à rejeter son propre témoignage, il a été berné par des Pandits mais sa sincérité est hors de cause. Ici nous ne l'utilisons d'ailleurs qu'à titre de confirmation. « Cette croix, dit Wilford, qui produit des feuilles et des fleurs (et un fruit aussi dit-on), est appelée l'arbre divin, l'arbre des dieux, l'arbre de la vie et de la connaissance, produisant ce qui est bon et désirable, et se trouve dans le Paradis terrestre ». *Asiatic Researches*, X, 124.

3) H. A. Oldfield. *Sketches from Nipal*. London, 1880, II, 314.

chapada Sudi au 4 aṣvina badi (août-septembre). La journée se passe à visiter les temples et à faire ripailles ; le soir les maisons sont illuminées ; les danseurs de ceste se rassemblent devant le palais, déguisés en femmes, en démons, en bêtes et dansent jusqu'à une heure avancée ; la foule accourt pour assister à ce spectacle, coupé de farces et de bouffonneries. Les danseurs reçoivent du gouvernement une indemnité plutôt dérisoire. *Dans toute la ville on voit des figures d'Indra avec les bras étendus, marquées au front, aux mains, aux pieds, de signes religieux (tilakas)...* Ces figures, élevées sur des tréteaux ou sous des abris provisoires, sont consacrées à la mémoire des ancêtres défunts et on les invoque à ce titre. La procession proprement dite part du temple d'Indra, sur l'Indra-Than, à l'extrémité occidentale de la vallée, et elle se rend au temple de Bāla-Kumārī dans la ville de Timi (entre Katmandou et Bhatgaon) en visitant sur la route, un grand nombre de sanctuaires¹. »

Cette fête et cette coutume d'ériger des croix ne sont pas uniquement relatives au culte des ancêtres. Tout d'abord il serait bien singulier que dans son voyage de l'Inde au Népal, Indra ait perdu son caractère essentiel de dieu de la pluie. Indra vient de la racine *ind-u*, goutte de pluie ; ce n'est que postérieurement que l'on rattache ce nom à celui d'une racine qui signifie régner². Son pouvoir royal s'étend d'ailleurs tout spécialement sur les phénomènes et les génies de l'atmosphère, bons ou mauvais³. Il possède quatre, six, huit ou dix chevaux, les Haris qui animalisent les souffles de l'atmosphère⁴. On le voit contant fleurette à Vayou, le vent, qui le remplace souvent dans les trinités védiques : (Agni, Vayou ou Indra, Surya)⁵, ou accompagné par Rudra la divinité de la tempête ou par ses fils,

1) Sylvain Lévi, *Le Nepal*, I, 53.

2) Max Muller, *Nouvelles études de mythologie*, tr. L. Job. Paris, 1898, in-8, pp. 43, 97, 538-541 et 550.

3) Max Muller, *loc. cit.*, p. 354.

4) Max Muller, *loc. cit.*, p. 353.

5) Max Muller, *loc. cit.*, pp. 350-352 et tableau, p. 359.

les vingt et un Maruts, les déités des éclairs et de l'ouragan ¹. Il s'est substitué ou subordonné Parjanya le nuage pluvieux et orageux, le dieu créateur des plantes et distributeur des pluies bienfaisantes ². Mais le plus souvent Indra apparaît comme l'ennemi des nuages orageux contre lesquels il brandit la massue du tonnerre afin de leur arracher leur trésor d'eau et de ramener la lumière ³. Ces noirs compagnons sont d'ailleurs fréquemment animalisés dans le Serpent Ahi, l'effroyable Vrithra ⁴. Le Rig-Veda nous a conté la terrible lutte du dieu et des Maruts contre le dragon recéleur ou détenteur des eaux ⁵. Le P. Georgi atteste que les Thibétains de son temps n'ignoraient pas le rôle essentiel du dieu. Il écrit : Indra est le Dieu du ciel inférieur, le Recteur des nuages, des pluies, des inondations, des tempêtes, des éclairs et l'auteur de toutes les pestilences atmosphériques ⁶.

Il serait d'ailleurs bien peu vraisemblable qu'une divinité aussi caractérisée ait oublié sa fonction essentielle en passant de l'Inde au Népal, même par le moyen du Grand-Véhicule. La signification de la fête népalaise de l'Indra-Yâtrâ s'éclaire enfin définitivement si nous la rapprochons de la fête synchronique du dieu dans l'Inde.

W. Ward qui parle à plusieurs reprises de la fête du 7^e mois lunaire qui se célèbre dans l'Inde le 12 ou le 14 en l'honneur d'Indra, dit expressément que c'est une fête destinée à obtenir de la pluie et en général tous les biens terrestres en même temps que l'assurance de résider dans le ciel d'Indra après la mort ⁷. Le caractère funéraire n'est au contraire qu'un caractère dérivé. L'eau céleste qui vient apporter la vie à la nature

1) Max Muller, *loc. cit.*, pp. 357-358.

2) Max Muller, *loc. cit.*, p. 389; Barth, *Les Religions de l'Inde*.

3) Max Muller, *loc. cit.*, p. 85-86, 437, 539.

4) Max Muller, *loc. cit.*, p. 543.

5) *Rig-Veda*. Lib. VIII, ch. LXV, 2-3. — Sur Indra, roi du ciel et régent des eaux, cf. A. Barth, *Les Religions de l'Inde*, dans *Œuvres*, I, 24-26, et aussi *Œuvres*, II, 239.

6) Georgi, *loc. cit.*, pp. 203-204.

7) W. Ward, *The Hindoos*. London, 1817, in-8, I, 37-38.

et aux hommes, à tous les vivants, peut être également d'une utilité sans pareille pour les morts. W. Ward nous donne d'ailleurs certaines indications qui confirment entièrement la nature de cette fête. Au Bengale, dit-il, l'image qu'on y vénère, sans doute quelque simulacre d'Indra, est jetée dans la rivière¹. Que la fête ait passé de l'Inde au Népal, nous en avons l'assurance en la voyant également en vigueur au Thibet. Schlagintweit nous apprend que le 15 du 7^e mois, qui est le mois d'août, l'on processionne au Thibet pour la bénédiction des récoltes². Et Lamairaisse atteste également qu'au pays des Lamas se célèbre en août-septembre une fête ou bénédiction de l'eau accompagnée de rites licencieux³.

Incontestablement donc l'Indra-Yâtra est le prolongement au Népal de la fête consacrée à Indra dieu des pluies et de l'abondance, dieu des vivants et des morts, qui se célèbre encore dans tout le monde bouddhique du 15 août au 8 septembre, ou du 13 août au 4 septembre selon les lieux.

Mais que signifie ce dieu sur cette croix de verdure ?

§ 2. — LA CROIX D'INDRA, LES CINQ POINTS CARDINAUX ET LA PRISE DE POSSESSION DE L'UNIVERS. (ESPACE.)

Cette croix de verdure d'où émergent la tête, les pieds et les mains d'Indra marqués du signe *telech*, a certainement pour but de mettre le dieu en relation avec les cinq points cardinaux, soit afin d'attirer sur cet instrument sacré et ceux qui le révèrent les bienfaits du *brahman* qui remplit l'univers⁴, soit pour agir sur les forces sacrées qui se manifestent dans l'atmosphère et siègent principalement aux cinq points de l'horizon.

Ces signes mystiques *telech* ou *tilakas* qui représentent le plus ordinairement un œil ou un coquillage sacré et qui se

1) W. Ward, *The Hindoos*, I, 38.

2) E. de Schlagintweit, *Le Bouddhisme au Tibet*, p. 154.

3) E. Lamairaisse, *L'Empire chinois*, p. 393.

4) P. Saintyves, *La force magique*, p. 1914, p. 43-45.

voient sur maintes divinités bouddhiques¹ devaient être imprimés jadis au front, aux mains et aux pieds des rois au moment où ils prenaient solennellement possession de leur futur royaume² évidemment afin d'assurer leur puissance et leur autorité sur tous les points de l'univers.

Non seulement ces signes sont disposés de façon à former une croix, mais ils peuvent être remplacés eux-mêmes par des croix. « Tous les peuples orientaux reconnaissent (le Dalaï Lama) pour chef de leur religion, écrivait le Père d'Avril à la fin du xvii^e siècle, et ce qu'il y a de remarquable c'est qu'il porte le nom de Lama, qui en langue tartare signifie la croix, et les Bogdoï qui conquièrent la Chine en 1644 et qui sont soumis au *Dalaï* dans les choses de la religion ont toujours des croix sur eux, qu'ils appellent aussi *Lamas* et pour lesquelles ils ont un respect tout à fait extraordinaire qui marque assez qu'ils ont été autrefois instruits du sacré mystère, dont ce signe adorable nous est un mémorial éternel³. »

Ce curieux passage nous donne la clef du fameux proverbe tibétain :

Sans un lama au front
Dieu n'est pas (atteignable)⁴.

dans lequel le mot lama doit vraisemblablement s'entendre du signe de la croix. D'après l'abbé Krick, du diocèse de Nancy, les Padams peuple du Thibet, l'appellent le signe de Dieu et portent la croix tatouée sur le menton et sur les jambes⁵.

Cette croix qui est une croix grecque, se retrouve dans

1) La Jéesse Doljang par exemple porte ces cinq stigmates. E. de Schlagintweit, *Le Bouddhisme au Thibet*, p. 42 et pl. VI, p. 138.

2) Georgi, *loc. cit.*, p. 203.

3) Phil. d'Avril, *Voyage en divers États d'Europe et d'Asie pour découvrir un nouveau chemin à la Chine*. Paris, Cl. Barbin, 1692, in-4, p. 194 [G 5251]. Higgins, dans son *Anacalypsis* (London, 1830, I, p. 230) dit que le nom officiel du gouverneur du Thibet, *Luma*, vient de l'ancien mot thibétain qui signifie *croix*. L'orthographe primitive était L-a-m-b.

4) L. A. Waddell, *loc. laud.*, p. 169.

5) Lettre de M. Krick en 1852, cité par Crosnier, *Monographie de la croix*. Nevers, 1863, in-8. Cf. Ansault, *Album*, fig. 173, p. 202-203.

maints objets de vannerie dont elle constitue la décoration essentielle¹ et la croix grecque se répète encore sur une étoffe particulièrement employée par les lamas pour couvrir leurs épaules durant la prière. Notons enfin que les couleurs de ce



Fig. 15. — Croix tatouée au front chez les Padams.

tissu jaune, bleu, vert et rouge et les croix qui le parsèment sont destinées à mettre l'officiant en rapport avec les quatre régions de l'espace².

Une association du même genre, mais à cinq points, se retrouve enfin dans le signe de croix thibétain que les lamas accomplissent au début de tous leurs exercices de dévotion. Le lama touche légèrement son front soit avec le doigt, soit avec la sonnette en murmurant la syllabe *Om* puis il touche successivement le haut de la poitrine en disant *Ah*, l'épigastre ou le creux de l'estomac en murmurant *Ham* et complète la croix en touchant d'abord l'épaule gauche puis l'épaule droite en murmurant *Dam* puis *Yam*. On allègue ordinairement que ces manipulations ont pour but de concentrer le corps, la parole et l'esprit sur l'image ou la divinité avec laquelle le prêtre va entrer en relation. Mais peut-être serait-il plus exact de dire qu'elles tendent à mettre l'impétrant en rapport avec le divin principe ou le Brahman de l'univers, personnifié dans le dieu Amitayus. Les cinq syllabes sont, en effet, en incontestable relation

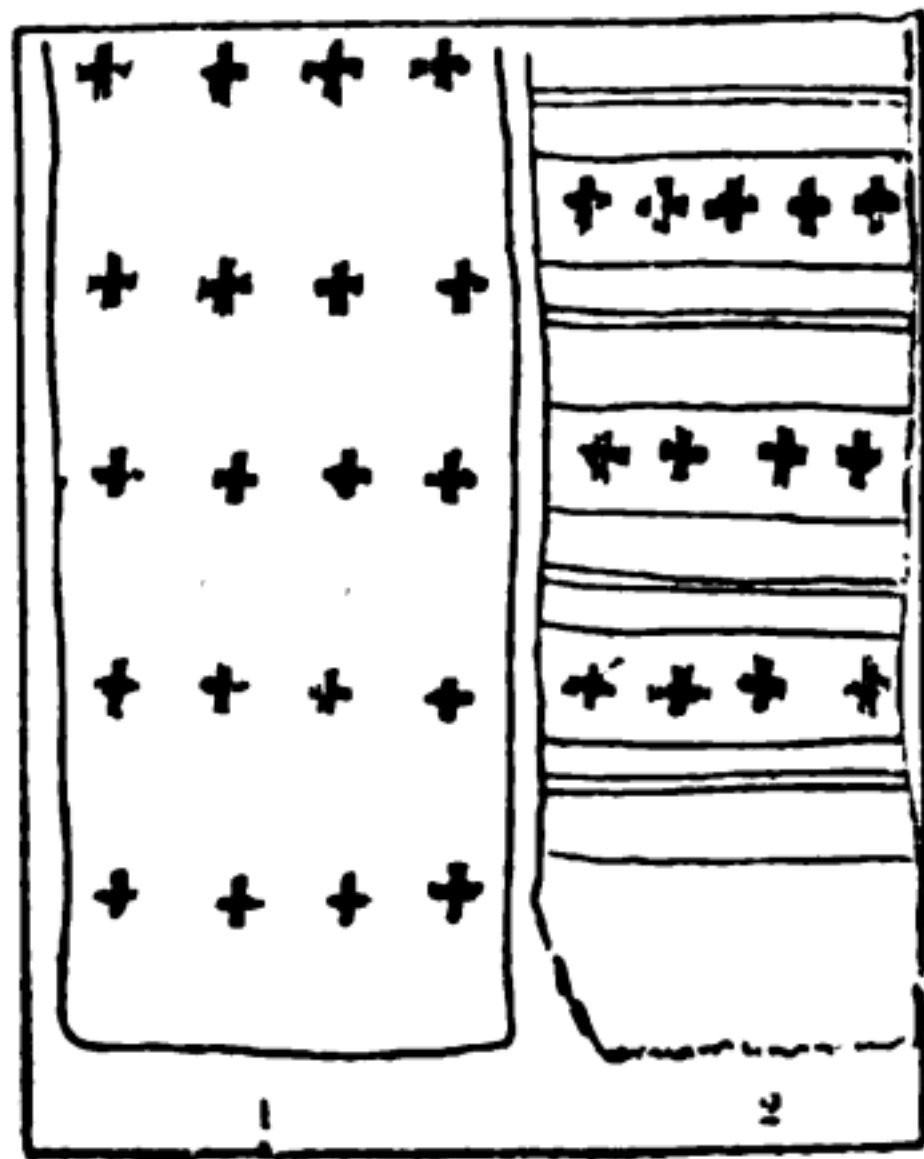


Fig. 16. — Tissus dont les lamas couvrent leurs épaules durant la prière.

1) W. W. Rockhill, *Notes on the Ethnology of Tibet*, pl. 12.

2) C. Desgodins, *La Mission au Thibet*, p. 669, et Rockhill, *Ethnology of Tibet*, pl. 12.

avec les cinq points cardinaux puisque mystiquement elles ont reçu les couleurs suivantes :

	rouge	
vert	blanc	jaune
	bleu	

parmi lesquelles le blanc représente le centre ou le nadir¹.

Il n'est pas jusqu'à l'attitude des bras étendus pour représenter la croix qui ne semble avoir été connue au Thibet. Il arrive que les dévots, pratiquant la circumambulation autour de quelque lieu saint, se prosternent tout de leur long, les bras étendus, imprimant le signe de la croix dans la neige ou dans la boue, sur tout le périmètre du sanctuaire, ce qui demande quelquefois plusieurs jours². L'homme-croix attire ainsi triplement sur lui les bénédictions et les forces célestes. De cette façon il se met en rapport de sympathie et d'attraction avec le sanctuaire d'abord; avec le mouvement du soleil dont la circumambulation suit le mouvement, et enfin avec les forces cosmiques des quatre ou cinq points cardinaux, la tête représentant le zénith.

La croix ainsi tracée ou imprimée dans l'espace ou figurée sur les personnages sacrés, rois ou dieux, par les telech ou les tilakas comporte un sens un peu différent de celui du *viçva-vadja*. Elle est encore l'instrument d'une mise en rapport avec l'âme ou le mana de l'univers, mais non plus considéré sous l'aspect d'un feu ou d'une flamme, mais plutôt sous l'apparence d'un souffle ou d'une inspiration. Elle semble destinée à évoquer dans le suppliant le souffle divin, la voix dominatrice qui donnera à sa prière la puissance et la force capables de commander à toutes les régions de l'air et aux esprits dont elles sont peuplées.

L'association annuelle d'Indra à la croix de feuillage constitue un renouvellement rituel de la prise de possession de l'espace céleste et de ses énergies par le divin roi de l'atmosphère.

1) L. A. Waddell, *loc. laud.*, p. 243 et note 1.

2) L. de Milloué, *Bod-Youl ou Tibet*, p. 272.

§ 3. — DE LA SUSPENSION D'INDRA A L'ARBRE DE LA CROIX

Cette suspension du dieu bien qu'elle constitue une véritable élévation n'est pas précisément volontaire et comporte sans doute un élément essentiel de dérision. Cette élévation paraît être en même temps un supplice grâce auquel le dieu est contraint de gouverner l'atmosphère au gré de ses adorateurs.

Dans l'Inde septentrionale, province de Kumona, lorsque l'eau vient à manquer on charge un brahmane d'invoquer un jour ou deux le roi Indra (Râja Indra) et si au bout de ce temps ses prières n'ont pas été exaucées, on jette le brahmane dans un fossé de cinq ou six pieds de profondeur et on le laisse là sans nourriture ni boisson jusqu'à ce que le dieu ait pitié du saint homme. D'autres fois on se contente de pendre une grenouille à un bambou espérant que la bouche ouverte, le gosier desséché de cet animal aquatique émouvront Indra, le roi des eaux¹. Pourquoi n'aurait-on pas songé à suspendre le dieu lui-même plutôt que son serviteur ou l'animal qui lui est cher? On sait que l'âne est souvent associé à Indra. Or, dans une légende du Vishnou Pûrana, nous voyons Balarama et ses compagnons s'emparer de l'âne et le pendre au sommet d'un palmier². Il semblait assez logique de pendre les créatures qui retenait les eaux et privaient le monde de la pluie bienfaisante, or tel était le cas de l'âne et de la grenouille selon certaines légendes. D'autre part, le dieu qui était le maître de les contraindre méritait-il un traitement meilleur? A Chattapur, toujours dans l'Inde septentrionale, sur un mur qui fait face à l'Est, les indigènes dessinent deux figures avec de la bouse de vache, l'une représentant Indra et l'autre Megha-Raja avec les jambes en l'air et la tête en bas comme s'ils étaient pendus par les pieds espérant que la douleur qu'ils en éprouveront les déterminera à accorder le bienfait de la pluie³.

1) W. Crooke, *The popular Religion and Folklore of Northern India*. Westminster, 1896, in-8, I, 73.

2) W. Crooke, *loc. cit.*, II, 208-209.

3) W. Crooke, *loc. cit.*, I, 74.

On ne peut guère douter que la mise en croix d'Indra au Népal n'ait pour but de supplicier le dieu et de le contraindre à fournir les pluies nécessaires dans l'année. Le P. Andrade après avoir attesté que les Tibétains croient à la Trinité¹ ajoute : « Ils s'accordent avec nous à dire que Christ (lisez : la seconde personne de la Trinité) est mort pour le salut du genre humain, mais ils ne conviennent pas pour le genre de mort, sachant peu ou point de la Sainte Croix, assurant seulement qu'il mourut espanchant du sang, qui à force de clouds, avec lesquels il fut navré, luy sortit hors des veines. Il est bien vray qu'en leur livre la Croix y est représentée, laquelle ils dépeignent avec un triangle au milieu et certaines lettres chiffrées et mystérieuses dont ils ne savent rendre raison »². Il écrit encore plus loin : « Les Lamas consentent tous à ce qu'ils entendent dire que Dieu est un et trois, Père, Fils et Saint-Esprit, que le Fils se fit homme et mourut en croix pour le salut du monde et aux autres mystères de cette sorte... Quelques-uns natifs de la ville d'Utsang où il y a plusieurs Églises, m'ont dict qu'il se voit en ces Églises beaucoup d'images semblables aux nôtres »³.

Les Lamas n'enseignent pas uniformément qu'Indra, car c'est de lui qu'il s'agit, a été crucifié ; mais ils admettent qu'il mourut en croix après avoir répandu son sang. Sans doute le corps du dieu était-il percé non pas de clous mais de flèches. Il ne faut pas oublier qu'il représente le ciel recéleur de pluie et que tirer des flèches au ciel pour obtenir de la pluie est précisément un rite asiatique. Mais comme l'arbre de la croix de l'Indra-Yâtrâ représente les nuages et que l'association au dieu l'identifie encore davantage s'il est possible au ciel pluvieux, n'était-il pas logique que l'on criblât de flèches l'arbre et le dieu qui y était attaché. Dans le rite qui terminait la fête Navarâtrî en l'honneur de Çiva, le dieu lance ses flèches contre

1) Andrade, *Histoire de ce qui s'est passé au royaume du Thibet*. Paris, 1629, in-8, p. 45-46.

2) Andrade, *loc. cit.*, p. 49-50.

3) Andrade, *loc. cit.*, p. 84.

l'arbre sacré tandis que retentissent les détonations bruyantes de la foudre¹. On peut sans crainte d'erreur rapporter ce trait à un fléchement rituel de l'arbre des pluies. La légende du Bouddha nous en a d'ailleurs conservé un parallèle suggestif. Parmi les œuvres merveilleuses et les prouesses athlétiques du Boddisattva on rapporte que de sa flèche, le prince, outre les buts intermédiaires de ses concurrents transperça un tambour de fer, sept palmiers et un sanglier en fer. Le tambour de fer fait évidemment songer au tonnerre, les sept palmiers représentent l'arbre des pluies et enfin le sanglier est une transformation bien connue du démon des nuages. Au reste, le vrai sens de ce trait d'exégèse rituelle nous est nettement indiqué par la fin du récit. La flèche entre enfin en terre et à l'endroit même fait jaillir une source². Le fléchement de l'arbre céleste des pluies, représenté dans la pratique cérémonielle par un arbre rituel, figuier ou palmier, est donc bien une pratique de l'Inde bouddhique³.

Il est par suite bien clair qu'on a pu avoir l'idée d'infliger semblable traitement soit à Indra soit à l'arbre céleste auquel on l'a maintes fois identifié, soit enfin à Indra attaché à l'arbre de pluies⁴. La chute et l'écoulement du sang divin ne pouvait qu'ajouter à la valeur du rite et contribuer puissamment à déclancher la chute des eaux.

Quoi qu'il en soit du supplice d'Indra, qu'il ait été encloué

1) Sur l'association de l'arbre et des eaux célestes dans l'Inde, cf. E. Senart, *La légende du Buddha*, pp. 189, 205 et 252, et plus spécialement sur le symbolisme atmosphérique de l'arbre représentant les nuages et la foudre. E. Senart, *ibid.*, pp. 195 et 350.

2) E. Senart, *La légende du Buddha*, 2^e éd., p. 301-302.

3) Dans le culte de Mithra la pluie est obtenue par le fléchement du rocher. Cf. P. Saintyves, *Le Thème de l'eau jaillissant du rocher dans le culte de Mithra* dans *Revue des Trad. popul.* (1909), XXIV, 401-406.

4) Krishna, dont la légende reproduit tant de traits de la légende d'Indra, a été tué par une flèche qui lui perça le pied. Dans le Mahâbhârata et le Vishnu-Purana le meurtrier est le chasseur Jara, dans le Bhagavata Purana c'est le forestier Bhil. Toutefois l'un et l'autre frappent le dieu sans le vouloir et sous l'empire du destin. Après sa mort, Krishna est d'ailleurs enseveli au confluent de trois rivières qui forment une croix.

ou fléché, il ne paraît pas douteux qu'il a été attaché à l'arbre et que la figure que reproduit le P. Georgi représente cette suspension. Le P. Georgi prétend même que d'après la légende indienne, Indra ayant voulu s'emparer d'une fleur que désirait son épouse, c'est en punition de cette tentative de vol que les gardiens des jardins divins le saisirent et l'attachèrent à une croix au milieu des fleurs¹. Cette tradition, en tout état de cause, et quelle qu'en soit la valeur ne commande pas le rituel, mais en découle.

Or, nous ne saurions oublier que la croix de bambou à laquelle Indra est suspendu est couverte, nous dit le P. Georgi, de feuilles d'Abrotonum que l'on doit sans doute lire : Abrotanum. Est-ce à dire que cette plante ait quelque ressemblance avec l'armoise (*Artémisia Abrotanum* L.) ou ait joui de la réputation d'aphrodisiaque que l'armoise avait chez les Grecs et les Romains²? Je ne saurais le dire; mais on ne peut douter qu'il faille y voir l'herbe Darbha. « Une fête annuelle, instituée pour honorer cette herbe divine, écrit l'abbé Dubois, se célèbre le huitième jour de la lune du mois *badra* (septembre); elle porte le nom de *darba-achtamy*. En lui offrant le sacrifice ce jour-là, on procure l'immortalité et le bonheur à dix de ses ancêtres; on voit de plus sa postérité croître et se propager comme l'herbe *darba*, l'une des plus fécondes du règne végétal »³. La date et le but de la fête correspondent, en effet, exactement à la date et au but de l'Indra-Yâtrâ. La substitution de Vichnou à Indra ne saurait nous tromper. « Les légendes indiennes, écrit encore l'abbé Dubois, ne s'accordent pas exactement sur cette herbe sacrée. Selon quelques-uns, au temps où les dieux et les géants réunis ballotaient le mont *Mantra* (lisez : Mérou) sur la mer de lait, pour en extraire l'*amrita* ou nectar qui devait leur procurer à tous l'immortalité, cette montagne en tournoyant sur le dos de Vichnou, qui, sous la forme d'une tortue, la sou-

1) Georgi, *loc. cit.*, p. 204.

2) Pline, *H. N.*, XXI, 92, éd. Littré, II, 68-69.

3) Abbé Dubois, *Mœurs, Institutions et Cérémonies des peuples de l'Inde*, II, 451.

tenait, en détacha un grand nombre de poils qui y avaient crû, et ces poils, jetés par les vagues sur le rivage, y prirent racine et devinrent l'herbe *darba*.

« On lit ailleurs que les dieux buvant avec avidité l'amrita qu'ils avaient enfin extrait, avec des travaux infinis, de la mer de lait, ils en laissèrent tomber quelques gouttes sur cette herbe, ce qui lui communiqua le degré de sainteté qu'on lui attribue.

« Enfin, s'il faut s'en rapporter à d'autres, lorsque Mohiny, c'est-à-dire Vichnou métamorphosé en courtisane de ce nom, distribuait l'ambroisie aux dieux, le vase qui contenait cette boisson et qu'elle portait appuyé sur l'âne, fit détacher de cette partie certains corps filamenteux qui, tombant sur la terre, y prirent racine et crurent sous la forme de l'herbe *darba*¹. »

Dans ces légendes Vichnou a été substitué à Indra ce que la légende explique par la malédiction d'Indra par le grand saint Durvâsas, à la suite de laquelle on dut avoir recours non plus à Indra mais à Vichnou pour obtenir l'ambroisie². Les divers récits résumés par l'abbé Dubois témoignent tous d'ailleurs que l'herbe *darbha*, participe à la nature de l'ambroisie ou tout au moins contribue à son efficacité et à sa vertu. L'herbe *darbha* est plus connue sous le nom de *kuça* ou de *barhis*, herbe par excellence. Elle se nomme encore « *vajra*, (foudre); *tikshno yagn'asya bhûsana* (ornement aigu du sacrifice); *sûc'imukla* (dont la bouche purifie), c'est-à-dire dont la pointe est employée pour nettoyer, purifier le beurre ou l'ambroisie; *panyatrina* (herbe pure), etc. Cette plante est la *poa cynosuroides*, dont les feuilles aiguës servaient effectivement pour purifier les breuvages sacrés, et dont on faisait une espèce de tapis, sur lequel se plaçait le sacrificateur. On en couvrait aussi l'autel. Tels étaient les offices de la verveine dans les sacrifices romains. Dans les Védas, l'herbe *kuça* ou *darbha* est souvent invoquée comme un dieu. D'après l'Atharvaveda, elle est immortelle.

1) J. A. Dubois, *Mœurs, Institutions et Cérémonies des peuples de l'Inde*, II, 450-451.

2) *Vishnu-Purana*, lib. I, cap. 9.

elle ne vieillit pas, elle détruit les ennemis; Indra le dieu de la foudre en fait son arme' ».

Qu'est-ce à dire sinon que l'herbe darbha qui recouvre la croix à laquelle le dieu est suspendu, accentue l'association de la croix et du dieu en les identifiant pour ainsi dire l'un à l'autre. Le rite du fléchement de l'arbre devait par conséquent se confondre avec le rite du fléchement du dieu. L'analyse du rôle de la décoration de la croix par l'herbe darbha nous ramène donc encore à cette conclusion : l'élévation sur l'arbre crucial n'était pas seulement une apothéose mais un supplice : la première devait rendre au dieu son pouvoir sur les quatre points du ciel, le second le contraindre à en user au profit des impétrants.

§ 4. — LA LÉGENDE DU PARIDJATA L'ARBRE DES PLUIES.

Essayons pour finir de montrer les liens de cette mythologie et de cette liturgie avec les conceptions générales d'où elles sont nées. Les Indiens se sont représenté le monde comme un arbre dont la cime constituait le ciel ou l'emplissait de sa forêt de branches, et dont les racines enveloppaient l'empire des morts. L'arbre cosmique peint, d'ailleurs admirablement, cette unité de l'univers découlant et dépendant d'une force unique qui l'a produit, le soutient et l'anime tout entier; je veux parler du *Brahman* qui a donné son nom à l'une des grandes religions de l'Inde.

La conception de cet arbre symbolique permettait d'ailleurs de représenter le cosmos dans les cérémonies sous la forme d'un arbre véritable. Ce fut le figuier *açvatta* ou *pippala* (*ficus religiosa*) ou quelque'un de ses substituts, l'arbre banian *nyagrodha* (*ficus indica*), l'arbre de paradis (*musa paradisiaca*) qui jouèrent ce rôle. Aussi voyons-nous l'arbre identifié tour à tour avec Brahman, avec Indra, avec Vichnou, avec Krishna à mesure que ces dieux arrivèrent au pouvoir.

1) A. de Gubernatis, *La mythologie des plantes*, II, 182.

Mais comme l'un des objets principaux du culte, pour ne pas dire le principal, était l'obtention de la pluie, il s'en suivit presque nécessairement que l'arbre cosmique devint un arbre nuage bien connu dans la légende religieuse de l'Inde sous le nom de *Paridjata*. On identifie d'ailleurs cet arbre des pluies à l'arbre nuage des Vedas ou *Kalpa-druma* qui, par son ombre, produisait le jour et la nuit avant la création de la lune et du soleil¹.

Le Paridjata, substitut de l'arbre cosmique, est comme lui principe d'activité et source de vie. La pluie bienfaisante et la divine ambroisie en découlent, de même l'intelligence et l'illumination.

Le Paridjata n'est d'ailleurs pas isolé; il appartient à un paradis de verdure suspendu entre le ciel et la terre sur le mythique Mérou², et accompagné de quatre autres arbres sacrés qui dominent les cîmes mystérieuses des contreforts du Mérou constituant les étendards des quatre points cardinaux³. D'après le Vishnu-Purana c'était un kadamba sur le mont de l'Est; un jumbu sur celui du Sud; sur le contrefort de l'Ouest un pippala, et sur celui du Nord un vata. Le Vata, est le *ficus indica* qui est couramment substitué au pippala ou *ficus religiosa*. Le Kadamba et le Jumbu sont des arbres d'un caractère cosmogonique au même titre que le Vata et le pippala. Tous les quatre sont des arbres pluviaux ainsi que le mythique Paridjata⁴. Ces cinq arbres du paradis indien ont jailli des eaux après le

1) J. H. Philpot, *The sacred tree*. London, 1897, p. 115. A. Barth dit qu'un dieu de l'orage qui sous la forme de l'éclair et de la pluie dispose d'Agni et de Soma peut toujours jouer un rôle cosmique. *Les Religions de l'Inde* dans *Œuvres*, I, 26. La proposition inverse me paraît encore plus fondée. Toute divinité cosmique jouant le rôle d'âme universelle peut devenir un dieu de la pluie et de l'orage, et c'est en effet ce qui est arrivé.

2) La ville de Brahma qui est bâtie sur le sommet du Mérou, *Bag. Pur.*, V, 16 sq., n'est qu'une autre forme de ce paradis de verdure.

3) *Vishnu-Purana*, II, 2, trad. Wilson, II, 111, note. — Cf. J. B. F. Obry, *Du berceau de l'espèce humaine selon les Indiens*, etc. P. Durand, 1858, in-8, pp. 152-153.

4) *Vishnu Purana*, lib. V. cap. 37. A. de Gubernatis, *loc. cit.*, I, 262-263. J. H. Philpot, *The sacred tree*. London, 1897, p. 129.

barattement de l'océan cosmique par les dieux et les démons. De ces arbres pleuvait l'ambroisie c'est-à-dire le Soma, la liqueur divine dont la production forme le centre de la liturgie bouddhique, liqueur sacrificielle et liqueur de communion. Dans l'énumération des quatre arbres des contreforts du Mèrou « le Bhagavata-Purana¹ » a remplacé le pippala par un manguier qui porte des fruits gros comme le sommet d'une montagne et dont le goût rappelle l'ambroisie; de ces fruits s'échappe en abondance un suc doux et d'un parfum délicieux d'où naît le fleuve qui va arroser l'orient. Le kadamba laisse couler de ses branches cinq rivières, dont les eaux délicieuses remplissent de joie l'occident. Les fruits du jumbū, qui en volume égalent le corps d'un éléphant, en se brisant dans leur chute forment de leur suc répandu le fleuve de la région méridionale. Enfin du figuier Çatavalça (le vata du Vishnu-Purana) qui s'élève sur le mont Kumuda découlent du lait, du caillé, du beurre, du miel, de la mélasse de riz cru, et à ses branches sont suspendues des étoffes, des lits, des sièges et des parures. Tous ces objets descendent à travers la région septentrionale en un fleuve qui offre ainsi tout ce que peuvent demander les habitants². Ces quatre fleuves du paradis bouddhique ne sont pas les seules sources de fraîcheur des quatre monts. Le Bhagavata-Purana place un lac sur chacun d'eux, un de lait, un autre de miel, un lac de sucre de canne, enfin un lac d'eau pure³.

Ces arbres mythiques, dont l'açvattha est le type par excellence, synthétisent l'univers avec ses quatre ou cinq quartiers et en expriment en même temps la fluence et le renouvellement perpétuel, le principe actif et éternel. Ce sont des arbres de vie, de vie terrestre et de vie immortelle, des sources d'eaux vives aussi bien sur la terre que dans les cieux. Ils donnent au

1) Lib. V, cap. 16, 17-26.

2) Ch. Joret, *Les plantes dans l'Antiquité et au Moyen Age*, 1^{re} partie, II, L'Iran et l'Inde. Paris, 1904, in-8, p. 511-512. On localise parfois le Mèrou dans le Cachemire, au nord de l'Indus et du Gange. Ainsi situé le Paradis renferme ces deux fleuves auxquels on a ajouté le Bahdra et le Chakshu.

3) *Bhagavata-Purana*, l. V, cap. XVI, 11 et 14.

paradis indien où coule le soma qui tombe de leurs branches, le lait et l'eau pure qui s'échappent de leurs fruits, son caractère de parc rempli d'odeurs merveilleuses et attiédi par le feu céleste qui rayonne de leur feuillage. Sans doute de même que le paradis mexicain, ce gigantesque jardin, fait d'une série de parcs enchanteurs, est imaginé sur le type des antiques sanctuaires de la pluie¹. Le barattement mythique de la mer de lait qui fit naître Paridjata l'arbre incomparable qui apporta l'ambroisie dans la coupe des dieux, rappelle à la fois le barattement des lacs et des fleuves paradisiaques et le barattement du soma, du lait et de l'eau pure des offrandes védiques. De même que le paradis mexicain, il reproduit sans doute tout le dispositif d'antiques sanctuaires pluviaux où l'on barattait les eaux pour déterminer les chutes des pluies et avec elles la chute de l'ambroisie sacrée.

Que cette conception du paradis bouddhique : parc où s'accomplissent les rites pluviaux, ait été adoptée par le bouddhisme népalais, on n'en saurait douter. Les dieux comme les Maharajas y sont par groupe de quatre. Nous y trouvons quatre Yoginis, quatre Kâlîs et quatre Kumâris réparties aux quatre points de l'horizon². De même les Bhairavas qui correspondent aux quatre rois gouverneurs et à leurs troupes de guerriers atmosphériques vont par quatre³. Ne voyons-nous pas d'ailleurs les processions de l'Indra-Yâtrâ aboutir au temple de Bala-Kumari, la Kumari de l'Est ?

On ne peut douter davantage que les croix de l'Indra-Yâtrâ correspondent aux arbres paradisiaques d'où s'écoulent les fleuves d'eau pure, de lait, de miel et d'ambroisie. Les cérémonies de la fête sont précisément destinées à provoquer et à déterminer l'échauffement du soma, liqueur divine tombée des arbres pluviaux, purifiée et glorifiée par l'herbe kuça.

1) On ne peut guère douter que le paradisiaque Mérou soit avant tout un lieu liturgique lorsque nous voyons les bouddhistes de Ceylan donner ce nom à une autre montagne et la considérer à son tour comme l'axe du monde et le lieu de félicité. J. B. F. Obry, *loc. cit.*, p. 118.

2) Sylvain Lévi, *Le Nepal*, I, 379-380.

3) Sylvain Lévi, *loc. cit.*, I, 382-383.

Selon de Gubernatis et Philpot les dévots qui boivent le soma auraient pour but de déterminer Indra à boire lui-même l'eau de force, le vrai soma, l'ambroisie réelle qui se trouve dans l'arbre des nuages ou dans l'arbre de la lune avec laquelle Indra est souvent identifiée¹. La communion ne pouvait avoir cette unique fin ; mais il est fort vraisemblable qu'elle ait été visée en effet. Le culte de la croix apparaît donc ici comme essentiellement un culte destiné à régulariser les pluies, soit qu'on le considère comme un appel magique aux vents des quatre points cardinaux, ou comme une pendaison destinée à contraindre à l'action le maître des pluies, soit qu'on l'identifie à l'arbre des pluies producteur des eaux et du soma, soit enfin qu'on l'associe à des rites de communion conçus comme des libations propres à agir sur les décisions du roi de l'atmosphère. Dans toute cette liturgie, la croix nous apparaît essentiellement comme l'arbre des renouvellements sacrés, l'arbre de l'éternelle jeunesse du monde et de l'immortalité des dieux.

Pour l'Hindou mystique c'était plus encore. Le mot *Véda* qui s'est substitué au mot *Brahma* désigne la poignée de *kuça* qui sert soit à ranimer en l'éventant le feu du sacrifice soit à en balayer les alentours sous le nom de *barhis* (sorte de doublets philologiques de *Brahman*). Le *kuça* sert à former le tapis sacré sur lequel viennent s'asseoir Agni et tous les dieux. L'importance rituelle du *kuça* est si grande que sous son nom de *barhis* il arrive parfois à désigner le sacrifice². Le *kuça* s'identifie d'autre part avec l'ambroisie et le Soma principe d'illumination et gage d'immortalité centre de toute la liturgie bouddhique. Il est, dit Senart, la branche détachée de l'arbre atmosphérique³ et dans le rituel c'est lui qui tapisse la croix. La croix n'est donc pas seulement l'arbre des pluies ; mais elle s'identifie par delà le Paridjata à l'arbre cosmique et au Brah-

1) J. H. Philpot, *The sacred tree*. London, 1897, p. 125.

2) E. Senart, *La légende du Buddha*, p. 198.

3) E. Senart, *loc. laud.*, p. 202. Sur l'arbre à ambroisie ou arbre communier, E. Senart, *loc. laud.*, p. 192 et 353-354.

man lui-même¹, au principe éternel d'où sont sortis le monde, les hommes et les dieux et au sein duquel tous doivent retourner pour y vivre la seule vie bienheureuse, l'anéantissement ou plutôt l'épanouissement divin du Nirvana. « Il en fut de l'arbre pour les bouddhistes, dit E. Sénart, comme de la croix pour les chrétiens². » Je dirai plus : l'arbre d'Indra fut aussi un arbre croix. et comme la croix il fut vraiment un instrument de salut.

P. SAINTYVES.

- 1) Sur la valeur cosmique de l'arbre, E. Senart, *La légende du Buddha*, p. 351.
2) E. Senart, *La légende du Buddha*, p. 347.
-

COUP D'ŒIL

SUR L'ISLAM EN BERBÉRIE¹

Chacun sait aujourd'hui que la religion musulmane ne s'est pas implantée en Berbérie bien vite, ni bien facilement. Le contraire d'ailleurs aurait plutôt pu nous surprendre, car il n'est pas de peuple qui apostasie sans effort, pas d'homme qui abandonne, sans un long combat intérieur, les croyances de ses pères, tant religieuses que philosophiques, pour les changer contre de nouvelles. Et d'ailleurs, pour triompher, même en Arabie, l'Islâm eut à vaincre assez de résistances et de schismes qui le mirent plus d'une fois en péril.

En ce qui concerne cette Afrique du Nord, il est devenu banal de répéter cette affirmation de l'historien musulman Ibn Khaldoun (du xiv^e siècle de J.-C.), que les Berbères furent difficiles à gagner à l'Islâm et que nombre de tribus apostas-

1) Les lignes qui suivent sont le texte de deux conférences faites à Fès aux officiers et fonctionnaires français en 1916. Ces sortes de conférences que j'ai organisées à Fès pendant l'hiver 1915-1916, étaient faites en français ou en arabe. Les premières dues à des spécialistes avaient pour but de faire connaître l'Islâm, la Berbérie et plus particulièrement le Maroc et ses populations, à nos compatriotes habitant Fès. Les secondes étaient faites par des musulmans, marocains ou algériens, qualifiés par leur rang social, leur compétence, leur talent littéraire, et avaient pour objet de mettre à la portée des Marocains des questions d'histoire, de géographie, d'organisation administrative du Protectorat, de leur faire connaître la France, sa civilisation, son rôle dans le monde, sa politique musulmane.

Un exposé de cette double série de conférences a paru dans le « Bulletin de l'Afrique française » n° de juillet 1916; et son auteur qui, par modestie, a désiré garder l'anonymat, fut à la fois l'un des conférenciers les plus écoutés et l'un des auditeurs les plus assidus de ces causeries.

sièrent jusqu'à douze fois après des conversions forcées, assure-t-il d'après un autre chroniqueur musulman ¹.

Il n'en demeure pas moins, qu'à part de fort petits îlots de schismatiques — dont le principal est constitué par les Mzabites, en Algérie — à part les groupements et communautés israélites répandus un peu partout et formant une faible minorité dans cette Afrique du Nord, les indigènes — tant Arabes que Berbères plus ou moins mélangés — se disent tous musulmans aujourd'hui, à bien peu d'exception près. Assurément, entre le fait de se prétendre musulman et celui de l'être réellement, il y a souvent loin. Par exemple la distance qui sépare un professeur de l'Université d'El-Qarouiyn d'un paysan des Aït YoÛssi est formidable, au regard de la stricte orthodoxie. Elle est plus grande peut-être que celle que vous pouvez concevoir entre un professeur de séminaire catholique et un paysan breton.

Il est évident que la religion du rural, de l'illettré berbère ou arabe qui se targue — non parfois sans fierté — du titre de musulman est bien éloignée de la pure orthodoxie. Nombreux et nombreux sont encore certes ceux qui ne savent rien ou presque rien de l'Islâm, si ce n'est la fameuse affirmation : « Il n'y a de Divinité qu'Allâh ! Mohammed est l'Envoyé d'Allâh ! » qui d'ailleurs, en dernière analyse, suffit à mériter le salut du croyant qui la prononce ². Combien de nos indigènes nord-africains ne font aucune des prières obligatoires ? Combien ne suivent pas les prescriptions du jeûne de Ramadan ? Combien même dans ce Maroc, mangent encore la chair prohibée du sanglier ? Combien de ces musulmans ignorent ou négligent des obligations ou des interdictions de loi musulmane ?

Il serait bien téméraire, pour ce Maroc, par exemple, où nous entrons à peine, d'estimer le degré d'islamisation de ses populations indigènes. J'ai lu parfois, avant de venir à Fès, et j'ai entendu depuis que j'y suis, de la bouche de quelques-uns de

1) Cf. *Prolégomènes*, trad. I, 337.

2) Il est un hadîts qui dit : « Quiconque mourra en confessant qu'il n'est point d'autre divinité qu'Allâh, entrera dans le Paradis ».

nos compatriotes travaillant en pays berbère, des affirmations sur des cas individuels, tendant à montrer la faible islamisation de certaines tribus berbères. Il faut bien constater que jusqu'ici on manque, sur cette question, d'enquêtes sérieuses menées avec quelque méthode. On doit sous ce rapport applaudir à l'initiative du Comité des études berbères de Rabat qui, dans le premier numéro de son jeune bulletin (1915), a donné le texte d'un « questionnaire sur la Société berbère » proposé à tous ceux que leur service met en contact constant avec ces indigènes. La rubrique X de ce questionnaire est relative à la religion. Les réponses qui y seront faites chaque année, pourront peut-être apporter des éléments d'appréciation. Mais encore serait-il préférable d'étendre le champ des observations, aux tribus parlant l'arabe et même à celles d'origine arabe, au lieu de s'en tenir aux seules tribus berbérophones.

Je me souviens qu'en Algérie, il y a quelque dix ans, le Gouverneur général Jonnart voulut se rendre compte du sens de l'évolution de la société musulmane, en cette colonie, à notre contact, durant la période des vingt-cinq années précédentes. Il prescrivit une vaste enquête administrative portant à la fois sur la vie matérielle, intellectuelle et religieuse. Pour le côté matériel et intellectuel même, on avait des documents, des termes de comparaison, et l'enquête donna des résultats appréciables. Pour l'évolution religieuse, à part quelques monographies de groupements religieux locaux, comme l'excellente étude de A. Joly, sur la Confrérie des Chadoulyas de Boghari, on se trouva à court de points de repère dans le temps, pour enregistrer la « tension religieuse » dans les diverses classes sociales, les différentes régions et avec les multiples formes qu'elle revêt, sous le manteau de l'Islâm.

J'ai maintes fois entendu dire en Algérie par de vieux colons que les musulmans étaient moins stricts, moins intransigeants sur les pratiques du culte, il y a 50 ou 60 ans qu'aujourd'hui. Cette constatation, pour n'avoir pas la valeur d'un argument scientifique, est un fait d'observation spontanée, dont il est possible de tenir compte. Quoi de surprenant, en effet, que

l'Islâm algérien ait été exacerbé au contact d'une administration et d'une population de mécréants ? C'est là au contraire un phénomène normal, dont l'histoire fournit bien d'autres exemples. Cela n'empêche pas d'ailleurs que les exemples du phénomène inverse soient nombreux. Je veux dire qu'il est, dans les villes, de jeunes musulmans qui ont adopté parfois nos manières et même une partie du costume européen. Il est naturel que ce soit parmi eux seulement que se recrute le parti « jeune algérien ». Mais ceci nous intéresse moins du point de vue religieux que du point de vue politique ou social.

Depuis plus de deux ans que je suis à Fès, j'y ai fait nombre d'observations sur la religion des différentes classes sociales et des comparaisons assez suggestives avec ce que je sais des musulmans de Tlemcen, parmi lesquels j'ai vécu pendant quinze années. Je dois dire que les Fâsis sont bien plus tolérants, moins rigoristes que les Tlemcenien des classes correspondantes. Et je crois que ce qui vaut pour Fès, capitale religieuse du Maroc, en matière de tiédeur musulmane, est *a fortiori* vrai pour le reste du Maroc.

Que deviendront-ils à notre contact, ces Marocains ? Avec le grand chef placé à la tête de ce protectorat, imprimant à tous son respect absolu des croyances et des traditions musulmanes, avec cette pléiade d'officiers-administrateurs parlant la langue des Marocains et connaissant, par l'Algérie et la Tunisie, les habitudes religieuses des indigènes, nous devons espérer qu'il n'y aura pas de heurt fâcheux, amenant les musulmans à se replier sur eux-mêmes, dans un Islâm fanatique, capable de les éloigner de nous et de rendre méfiante la collaboration d'apparence cordiale d'aujourd'hui. Mais la prudence impose des limites et il ne faudra pas que notre haute administration pousse trop loin le respect des pseudo-croyances musulmanes et leur donne plus d'importance que le peuple marocain lui-même. Nous favoriserions ainsi les tendances rigoristes et réactionnaires des hauts fonctionnaires du Makhzen central, ce qui pourrait être dangereux un jour, plus dangereux peut-être même que la politique contraire.

En pareille matière l'histoire du passé, la dose et la nature de la religiosité des Berbères à travers les temps sont utiles à connaître. C'est pourquoi je voudrais essayer de montrer, d'après les auteurs musulmans eux-mêmes, comment l'Islâm s'est établi dans cette Berbérie qui va du golfe de Gabès à l'Atlantique, de la Méditerranée au grand désert, quelles formes il a prises selon les époques et les circonstances ; en un mot retracer jusqu'à nos jours, à grands traits, le développement de l'Islâm chez les Berbères. Mais un tableau de cette religion pour être complet ne saurait négliger les croyances et les cultes avec lesquels vit l'Islâm et qu'il a plus ou moins absorbés ou recouverts : culte des saints, croyances animistes, magie et sorcellerie, ainsi que les survivances des anciennes religions préislamiques.

Je ne vous apprendrai rien en vous disant qu'il n'est pas de religion qui ait fait table rase des religions antérieures, des croyances et des rites en usage dans les pays où elle s'est répandue. L'Islâm qui a tant emprunté aux religions juive et chrétienne, s'est incorporé également un certain nombre de croyances animistes et magiques existant en Arabie jusqu'au temps du Prophète. Le pèlerinage de La Mekke, lui-même, dont les cérémonies sont si minutieusement décrites dans les traités de pratiques musulmanes, est un bloc de rites du temps de la gentilité arabe, introduit intégralement dans l'Islâm orthodoxe.

D'autre part, il en est des croyances comme de toutes les manifestations de l'esprit et du sentiment humain. Malgré des dogmes définitifs, malgré l'apparente fixité de la loi religieuse, il y a évolution plus ou moins lente de la doctrine elle-même par l'interprétation des docteurs (on pourrait dire : de l'Église) et de la religion populaire sous la double influence de la plus ou moins grande facilité d'adaptation des fidèles aux dogmes et au rituel nouveaux, et de la tendance à conserver les anciens rites et habitudes religieuses.

C'est pourquoi l'Islâm populaire en Berbérie peut se distinguer de celui des autres pays musulmans, non pour le fond,

qui est commun évidemment dans ses formules essentielles, mais pour l'interprétation de la loi et les rites annexes. On peut d'ailleurs faire des remarques de ce genre pour les deux autres religions monothéistes, dans les pays où elles sont pratiquées. Des quatre écoles musulmanes orthodoxes, c'est la plus stricte, la plus formaliste, celle de l'Imâm Mâlek ben Anas, que suivent les indigènes de la Berbérie. En aucun autre pays musulman peut-être, le culte des saints n'a été poussé dans l'Islâm plus loin qu'ici ; et l'on peut en dire sans hésitation qu'il constitue presque l'unique religion des ruraux et surtout des femmes, avec accompagnement de rites animistes et naturalistes.

Quant aux jurisconsultes de cette Berbérie, comme tous ceux de l'Islâm, ils forment une classe à part dans la société et s'adonnent depuis des siècles « assez librement, comme le dit le savant islamisant hollandais, Snouck Hurgronje, à leurs jeux de casuistique », sans se préoccuper d'ailleurs que leur explication de la loi infallible ait à tenir compte des besoins pratiques de la Société et des réalités d'ici-bas. Très juste aussi est l'opinion de M. R. Basset quand il dit : « En réalité, les Berbères ont eu des théologiens disputeurs, mais non de grands esprits orthodoxes ou hétérodoxes. »

Je pense n'avoir pas besoin de m'étendre ici sur l'Islâm et ses origines, que vous connaissez certainement dans les grandes lignes :

Le Prophète Mohammed, né à la Mekke au vi^e siècle de J.-C., d'une famille qoraïchite, gardienne du temple fameux de la Kaaba, ancien receptacle des idoles de l'Arabie, fonde au début de notre vii^e siècle, la religion nouvelle : monothéisme absolu et froid, dépourvu de sentiment et d'amour, n'offrant guère de lien entre le fidèle et la Divinité.

Le *Qoran*, parole d'Allâh, révélé à Mohammed ; les *Hadîts*, qui sont l'indication des actes et paroles, du silence même du Prophète au milieu de ses confidents habituels et ont permis d'éclairer les points de détail, forment les bases de la loi religieuse, les « sources » comme disent les auteurs musulmans.

Comme toute religion, la musulmane comprend, la Foi et les Pratiques rituelles.

La Foi comporte cinq dogmes : Unité de Dieu, Croyance aux Anges et aux Génies, aux Prophètes et aux Envoyés, aux Saintes Écritures, au Jugement Dernier.

On peut y ajouter le dogme de la prédestination qui a fini par s'y adjoindre.

La loi, c'est-à-dire l'ensemble des règles à suivre dans la pratique du culte, comporte cinq « pratiques » d'obligation personnelle pour tout musulman pubère. Ce sont les cinq « colonnes » de l'Islâm comme on dit : la chahâda ou Profession de Foi, la Prière, le Jeûne du Ramadan, la Dîme, le Pèlerinage.

Il y a aussi deux obligations de communauté : nécessité d'avoir un Imâm, souverain et pontife à la fois, et celle de faire la guerre sainte ou Djihâd dans les cas prévus par la loi, à l'appel de l'Imâm.

« La doctrine de la résurrection et du jugement dernier a dit fort justement le professeur hollandais Snouck Hurgronje, — que j'ai déjà cité tout à l'heure — où toute l'humanité apparaîtra devant Allâh, avec le paradis céleste et l'enfer comme fond : voilà le centre de sa foi (il parle de Mohammed). C'est par cette doctrine surtout qu'il se trouvait en opposition formelle avec la conception du monde des Arabes. auxquels il allait transmettre le message d'Allâh, car elle s'occupait uniquement de la vie terrestre, ignorant tout de la damnation et du bonheur éternel d'outre-tombe.

« Un potentat terrestre ne tolère pas qu'une partie de ses sujets se conduise avec indépendance, ou reconnaisse d'autres maîtres. Combien moins encore le Créateur, le Législateur, le seul Juge de toute l'humanité pourrait-il souffrir qu'une partie des êtres humains vivent sans l'*Islam*, c'est-à-dire sans *soumission*; soumission absolue et exclusive dont ils auront à faire profession devant lui et qu'ils devront lui prouver par leurs actes. Il exige d'eux des formes cultuelles fixes, *çalât*, dont le nom trahit l'origine juive et chrétienne et dont la forme s'était modelée sur ce qui se voyait dans les synagogues et les églises

orientales. Il veut encore que ses créatures *jeûnent* à des époques déterminées. Elles doivent pratiquer la *charité* comme une vertu principale, aussi bien pour soulager les misérables que pour montrer un détachement personnel des biens terrestres. Dans leurs rapports mutuels, ils suivront les lois et les règles édictées par Allâh, quoique plus d'une fois en opposition avec les usages préférés des Compatriotes du Prophète. »

L'arabe, langue sacrée puisque c'est celle dans laquelle Allâh a révélé le Coran, est devenu la langue religieuse des Musulmans dispersés, au nombre de plus de 200 millions, à la surface du globe.

Voilà ce que vous savez et sur quoi je n'insisterai pas, préférant m'étendre sur la propagation et le sort qui fut réservé à cette religion en cette Berbérie, ainsi que sur son accommodation aux milieux spéciaux que lui offrait ce pays.

Chez les primitifs et les demi-civilisés, la religion commande toute la vie intellectuelle, matérielle, familiale et sociale : le temporel et le spirituel ne sont pas distingués. Il est donc fort intéressant d'être renseigné sur cette religion pour administrer des peuples de ce genre. Il n'est pas moins utile de la connaître pour ne pas froisser ces gens, que nous coudoyons chaque jour, dans leurs sentiments intimes. Car rien n'est, à mon sens, plus respectable qu'une croyance sincère, quelle qu'elle soit.

*
* *

Comment l'Islâm fut-il importé en Berbérie ?

Dès le VII^e siècle de notre ère, les bandes de guerriers arabes, conduits par des chefs audacieux, partent de l'Arabie, dans toutes les directions, le glaive à la main, pour répandre la nouvelle religion. Ils font à cette occasion un riche butin, ramènent des prisonniers et de belles captives.

C'est sous cet aspect, peu attirant, que se présentèrent aux Berbères, désagrégés par des siècles de luttes avec les Romains, puis les Vandales, puis les Byzantins, les apôtres de la religion d'Allâh.

Ils traversent sans trop de peine l'Égypte, la Byzacène, la Tripolitaine et arrivent en Ifriqiya (à peu près la Tunisie actuelle).

L'un des plus marquants chefs arabes de ces vastes razias, à la fin de notre VII^e siècle, Oqba, le fondateur de Cairouan, traverse même, avec ses hordes guerrières toute la Berbérie d'Est en Ouest soumet de nombreuses tribus berbères, arrive à l'Océan, sur les côtes marocaines, et poussant, dit-on, son cheval dans les flots jusqu'au poitrail, il s'écrie : « Seigneur ! si cette mer ne m'en empêchait, j'irais dans les contrées éloignées et dans le royaume de Dzou-l-Qarneïn, en combattant pour la Religion, et en tuant ceux qui ne croient pas à Ton Existence ou qui adorent d'autres divinités que Toi ».

A quelques années de là, l'un des gouverneurs arabes de l'Ifriqiya, Moûsa ben Noçaïr, ordonne à son lieutenant du Magrib el Aqça (Maroc), Târiq, le Berbère, de conquérir l'Espagne. Et celui-ci, avec 12.000 Berbères, musulmans de fraîche date, passe en vainqueur en Espagne où d'autres hordes de Berbères, puis d'Arabes, ne tardent pas à le suivre.

La désagrégation, politique et sociale de tous ces pays, par les invasions des barbares qui avaient détruit l'Empire romain, facilitèrent ces conquêtes, et bientôt, le flot musulman s'écoule au nord des Pyrénées, sur la Gaule, où il est arrêté et refoulé par Charles Martel au nord de Poitiers, en 732.

Vous pouvez penser que ces vastes razias musulmanes sur le pays nord-africain ne laissèrent guère de traces de la religion sur les indigènes qui ne tenaient pas d'ailleurs à changer de divinité. Le flot musulman une fois passé, le bloc berbère se refermait derrière lui et revenait à ses vieux cultes païens, juifs ou chrétiens.

D'ailleurs les Berbères, par esprit d'indépendance s'étaient toujours soumis très difficilement à tout pouvoir central organisé, à toute religion d'État.

Sous le catholicisme romain, ils s'étaient jetés dans les schismes et l'Histoire nous raconte les horreurs commises par les partisans de l'évêque Donat et par les Circoncellions.

Les Kharedjites, ces hérétiques de l'Islâm sonnite, ont eu de nombreux partisans en Berbérie où ils fondèrent des royaumes, à Tiaret, à Sidsjilmâssa, à Tlemcen. Les Mozabites algériens sont les principaux représentants actuels de cette secte schismatique, particulièrement intransigeante.

En 237 de l'Hégire (851 de J.-C.) c'est un mueddin des environs de Tlemcen qui prêche un nouveau Coran.

Un siècle plus tard, en 325 de l'Hégire (936 de J.-C.) le pseudo-Prophète Hamym prêche une religion nouvelle chez les Ghomara marocains et entraîne nombre de Berbères contre l'Islâm orthodoxe.

Puis au début de l'Empire almoravide (XI^e siècle), toujours dans ce Maroc, c'est un autre prophète d'origine juive, nommé Sâlah, qui entraîne à sa suite les Berbères Berghouata, contre les Musulmans.

Il est à peine besoin de mentionner encore le mouvement chi'ite qui, dès la fin de notre IX^e siècle arrachait à l'Islâm sonnite nombre de tribus berbères et formait momentanément la religion d'État sur divers points de cette Afrique mineure.

Et de pareils exemples pourraient être multipliés.

Il n'en demeure pas moins, que, dès le VII^e siècle, l'Islâm était installé à Qairouan, où des Berbères islamisés allaient à la suite des gouverneurs arabes, fonder des royaumes musulmans après les Fatimites.

A la fin du VIII^e siècle, Idris I fonde aussi un autre royaume musulman au Maroc même, à Volubilis, dans le Zerhoun, en s'appuyant sur des Berbères. Et son fils Idris II, donne à ce royaume marocain une capitale digne de lui, digne de l'Islâm, qui est encore aujourd'hui la plus grande ville musulmane de la Berbérie. Mais ici encore des dynasties berbères vont bientôt prendre la place des chérifs idrissides et la garder jusqu'à l'avènement des chérifs saadiens au XVI^e siècle.

Qu'on ne s'imagine pas surtout que l'invasion des Arabes hilaliens au milieu du XI^e siècle de J.-C., venus d'Égypte en Berbérie, développa l'islamisation des Berbères.

Ces nomades arabes, au nombre de moins d'un million, qui

se sont promenés et établis un peu partout dans ce pays, où ils sont restés, ont contribué certes à propager la langue arabe autour d'eux chez les Berbères, mais nullement l'Islâm. Leur impiété, leur scepticisme ou leur simple indifférence religieuse scandalisent plus d'une fois les Berbères.

« Ayant oublié leur religion, dit Ibn Khaldoun (Prolég. trad, I, 316), ils finirent par ne plus conserver le souvenir du puissant empire qu'ils avaient fondé; ils reprirent leurs anciennes habitudes de la vie nomade, et s'il leur arrivait quelquefois de s'emparer d'un royaume tombé en décadence, ils ne le faisaient que pour ruiner le pays et en détruire la civilisation, ainsi que cela se voit encore de nos jours dans l'Afrique septentrionale. »

Ces Arabes hilaliens devinrent religieux au contact des Berbères, semble-t-il. Mais ce qui paraît surtout avoir réveillé en eux les croyances islamiques c'est le contact des chrétiens de Sicile, dès les débarquements (au XII^e siècle) des soldats de Roger sur les côtes d'Ifrîqiya (Tunisie actuelle).

Ils se mettent bientôt du côté du sultan almohade Abd el-Moùmen et vont même jusqu'en Espagne faire la guerre aux Infidèles.

Sous les Almohades, l'islamisme de ces tribus arabes s'accroît, et comme le dit G. Marçais : « A l'école des docteurs berbères, des cheikhs hilaliens et solaymites acquièrent le goût de l'apostolat » ¹.

Cette ardeur religieuse des Arabes acquise par leurs cheikhs au contact des Berbères produit même de ci de là, un mouvement maraboutique, surtout au sud et à l'ouest de la Berbérie, dès la fin du XIII^e siècle.

Mais cette poussée religieuse populaire, au XIII^e siècle, reste très localisée et n'amène pas un mouvement général comme celle du XV^e siècle dont je parlerai plus loin. Elle n'a pas non plus l'orientation mystique de celle-ci. Ces marabouts arabes du XIII^e siècle se posèrent en réformateurs des mœurs bien plus

1) *Les Arabes en Berbérie du XI^e au XIV^e siècle*, un vol. in-8, Paris, 1913, chez Leroux.

qu'en apôtres de l'Islâm et n'eurent guère d'influence sur l'islamisation des ruraux berbères.

Pendant tout le Moyen Age, l'Islâm gagne peu à peu du terrain, sous l'influence des dynasties musulmanes — toutes berbères — de l'Afrique Mineure. Toutefois il ne semble pas qu'il ait beaucoup pénétré alors chez les ruraux. Il ne paraît guère être sorti des villes, des capitales si nombreuses et si changeantes dans ce pays qui, à part Fès pour l'Ouest, n'a pas de centre géographique d'attraction spécialement marqué, pas de capitale naturelle.

Au reste, l'Islâm, tel qu'il était enseigné dans les Universités, brillantes pour l'époque, de Tunis, de Tlemcen et de Fès, était beaucoup trop élevé pour l'entendement du peuple berbère. Cet enseignement religieux s'adressait à un public, nombreux sans doute — mais combien restreint par rapport à la masse — d'étudiants studieux qui venaient là, d'un peu partout, apprendre aussi bien, l'art d'écrire et de parler, la rhétorique et la poésie, que la théologie scholastique et le droit canon.

La propagande religieuse en tribu berbère se faisait peu ou pas. Elle ne semble pas, en tous cas, avoir eu un grand succès auprès des montagnards marocains, sauf peut-être au temps des Almohades; et encore le Mehdi Ibn Toumert (xii^e siècle de J.-C.) avait-il bien du mal à faire apprendre quelques versets du Qoran, à ses rudes compatriotes Masmouûda.

La plupart des ruraux berbères semblent bien avoir été hostiles à l'Islâm qui était la religion du gouvernement du pays et qui, pour être pratiquée leur ordonnait de renoncer à leurs coutumes, jusque dans le droit privé, ainsi qu'aux lois qu'ils s'étaient librement données et qu'ils ont, dans bien des tribus, conservées jusqu'à nos jours.

L'Islâm demeura donc pendant tout le Moyen-Age la religion de l'élite, des princes, des citadins et des lettrés, il servit aussi de pivot à toutes les révolutions politiques qui amenèrent des changements de gouvernement. Le Prophète n'a-t-il pas dit : « Si quelqu'un d'entre vous remarque des abus, qu'il les fasse disparaître en y portant la main ; s'il ne le peut avec la

main qu'il y emploie la parole; et si la langue est trop faible qu'il y travaille avec son cœur ». Ce qui frappe chez les Musulmans de cette époque, en ce pays, c'est la tolérance qu'ils montrent à l'égard des autres religions monothéistes, la chrétienne surtout. Les Chrétiens ne sont pas seulement tolérés, ainsi que les Juifs, dans les royaumes musulmans de la Berbérie, ce qui est conforme à la Parole même du Qoran, mais ils jouissent de certaines faveurs : des milices chrétiennes sont employées, au Maroc, comme à Tlemcen dans les armées des sultans d'alors; les commerçants, italiens et français, trafiquent sans entraves; des églises leur sont ouvertes dans les villes, et ils y pratiquent librement leur culte, à condition toutefois de ne pas faire usage des cloches; des traités de paix et de commerce sont passés entre princes chrétiens et musulmans, et la croisade malencontreuse de saint Louis à Tunis en 1270, n'est qu'un incident sans répercussion, qui ne trouble pas, dans leur ensemble, les pacifiques relations de commerce, entre les deux rives de la Méditerranée Occidentale.

On peut même penser, d'après les dires de quelques chroniqueurs musulmans, que le décor et l'architecture de certains monuments hispano-moresques de Fès et de Tlemcen notamment, auraient été conçus par des architectes d'origine chrétienne.



Au xv^e siècle un profond changement se produit. Les luttes intestines et les révolutions de palais ont affaibli les trois royaumes musulmans de Tunis, de Tlemcen et de Fès, qui se partagent la Berbérie. Les derniers musulmans d'Espagne ont été expulsés, en 1492, avec leur roi Boabdil de leur dernière citadelle, Grenade, puis de l'Andalousie en 1501 et de la Castille en 1502 par l'effort triomphant des chrétiens, grâce à la réunion de la Castille à l'Aragon par le mariage d'Isabelle et de Ferdinand. Le cardinal Ximenès lance les vaisseaux espagnols à la conquête des côtes méditerranéennes de l'Afrique.

Les Portugais, développant leur commerce, ont débarqué

déjà, depuis longtemps, sur les côtes marocaines pour assurer à leurs vaisseaux la liberté des mers, entravée par les corsaires musulmans.

Du côté oriental (Algérie-Tunisie) l'intervention turque empêche les Espagnols de conquérir le pays : c'est Barberousse et ses corsaires qui fondent la Régence d'Alger et évitent à ce pays l'occupation chrétienne, jusqu'en 1830. Du côté du Maroc, le refoulement du Roumi se fait autrement et c'est ce qu'il est particulièrement intéressant d'examiner pour nous, parce que c'est peut-être bien la cause principale de la forme particulièrement intransigeante, étroite et fanatique, prise par l'Islâm en Berbérie, à partir de cette époque. C'est ensuite, à cette déformation de l'Islâm et à la haine du chrétien qu'il a engendrée, qu'est due, selon moi, pour une grande part la regression de la civilisation musulmane dans ce pays en particulier et dans la Berbérie entière.

Donc au Maroc, dès 1399 de J.-C., Henri III de Castille fait ravager Tétouan, centre de piraterie, et emmène des musulmans en captivité. Et des coups de main des Chrétiens se renouvellent ainsi sur toutes les côtes marocaines¹. Pour éviter cette horreur de la captivité, il faut racheter les captifs; et des missionnaires musulmans ramassent de l'argent dans ce but.

Ces missionnaires sortent des « Confréries religieuses » qui depuis longtemps existent en Berbérie où elles ont toujours cherché tout en faisant du prosélytisme musulman, à jouer un rôle politique, dans les temps d'anarchie surtout. Avec l'affaiblissement des royaumes et de l'Islâm d'Université, elles vont prendre de l'importance. Leurs quêtes pour le rachat des captifs les enrichissent. C'est elles qui vont désormais mener la lutte contre l'envahisseur.

Au débarquement sur les côtes du Magrib el-Aqça (ou Maroc) des Chrétiens portugais, qui avaient fondé leur nation et conquis leur indépendance en arrachant pied à pied leur pays aux

1) Les Portugais s'emparent de Ceuta en 1415, d'El Qsar es-Seghir en 1458, d'Anfa (Casablanca) en 1468, d'Asila en 1471 et de Tanger à la même date, de Tétouan en 1472. Les Espagnols se rendent maîtres de Melilla en 1481.

musulmans, ces ennemis de toujours, un frisson de « nationalisme » parcourt tous les Berbères, non moins attachés à leur sol, à leurs intérêts matériels, à leurs anciennes coutumes sociales et familiales qu'à la religion.

Et, ces farouches Berbères, qui pour la plupart n'avaient jamais pu supporter longtemps le joug d'un gouvernement organisé, d'aucune religion nationale, pas même de l'islam, qui n'avaient guère conçu d'État au delà de la limite de la tribu, ni de religion au delà du culte des divinités locales, comprennent qu'il faut faire trêve de luttes intestines de tribu à tribu, pour s'unir contre l'ennemi commun, l'étranger européen, le chrétien abhorré.

Ce sont les confréries religieuses, dont les adeptes obéissent aux ordres de leurs chefs, les Marabouts, plus respectés que le souverain, parce que plus près du peuple, qui vont former la tête et les membres de ce corps berbère, qui vont lui donner le souffle nécessaire, créer l'union indispensable pour la lutte contre l'Infidèle.

A la tête de la confrérie était un homme pieux, parfois un chérif, plus ou moins authentique d'ailleurs, s'appuyant sur des « compagnons » fidèles, qui dirigeaient avec lui la masse inculte des partisans ou « frères ».

L'un des célèbres chefs de ces confréries, l'Imâm El Jazoûli dont le traité de prières et de mysticisme intitulé *Dalaïl el Khîrat* est lu, et porté dans le petit sac suspendu au côté, encore aujourd'hui par tant de Marocains, avait groupé dans son ordre, 12.000 à 13.000 fidèles, vers le milieu du xv^e siècle. Quand il mourut en 1465, il avait couvert le Maroc de zaouias ou chapelles de son ordre.

Et les apôtres de l'islam mystique, mis à la portée des foules, les fondateurs de confréries, comme celle d'El Jazoûli, ne manquent pas au xv^e siècle dans ce Maroc, groupant les Berbères contre l'envahisseur chrétien. Ces apôtres de l'islam, en même temps soldats de la guerre sainte contre l'infidèle, couvrent — selon un usage très ancien dans l'islam — de forteresses les régions menacées par le chrétien, tant sur la côte

que dans l'intérieur. Ces citadelles, portent dès les premiers siècles de l'Islâm, le nom de *Ribât* (d'où le nom de Rabat). Elles se garnissent de guerriers Berbères qui partagent leur temps entre les exercices religieux et la guerre. Ces Ribât ou couvents fortifiés, sont peuplés de moines-guerriers appelés de ce fait *mrâbet* (d'où nos mots : *marabout* et *almoravide*), comparables aux Templiers ou aux Hospitaliers de notre Moyen-Age. Par eux aussi la propagande religieuse redouble à travers le pays et pénètre jusque dans les moindres hameaux des montagnes les plus reculées.

Si l'Islâm mystique fait de rapides progrès grâce à ces confréries, il manque cependant un chef commun à ces néophytes marocains. C'est parmi des chérifs — qui ont donné la dynastie saadienne — que les chefs des confréries vont le trouver.

Je suis donc amené à vous dire deux mots de ces chérifs, les cousins des sultans actuels.

Un groupe de chérifs — vous savez que ce nom se donne dans l'Islâm à tous les descendants du Prophète — avait quitté la ville de Yanbo (sur la Mer Rouge) fief des Alides, au XII^e siècle de notre ère, ramenés sans doute par des pèlerins marocains revenant des Villes Saintes¹. Ils s'étaient établis dans le Sud Marocain, les uns au Tafilalet (les ancêtres des sultans actuels, les filaliens ou alaouites), les autres sur les bords de l'oued Dra. Leur qualité d'étrangers venant du mystérieux Orient, la terre des Prophètes, descendants en droite ligne du fameux Prophète Mohamined, dont tout le monde avait plus ou moins entendu parler, comme d'un homme extraordinaire, les avait fait accueillir avec égards et respect. La vie austère de ces chérifs, leur savoir, leur supériorité morale et intellectuelle en un mot, semblent leur avoir concilié la vénération des masses frustes des Berbères.

Ces chérifs épousèrent des femmes berbères et se multipliè-

1) L'auteur du *Kitâb el-Istiqâ* (trad. p. 5) dit formellement que les habitants de Sijilmâsa, voyant que les dattes depuis quelque temps ne mûrissaient pas bien dans leur pays, ramenèrent des Lieux Saints, un chérif (Moulaye El-Hasan, ancêtre des Chérifs actuels) au XII^e siècle de J.-C., pensant que sa présence parmi eux serait une source de *baraka*.

rent. Peu à peu quelques uns d'entre eux remontèrent vers le Nord, s'établirent dans diverses tribus où ils firent eux aussi œuvre d'apôtres de l'Islâm, et également d'un Islâm mystique et simplifié, débarrassé de toute spéculation vaine sur la dogmatique.

Cette religion, ainsi présentée sous la forme d'un rituel strict, mais peu compliqué, de macérations, de rêveries berceuses et douces, promettant un Au-Delà suave à ceux qui la pratiquaient, était bien à la portée du cerveau berbère. Tout comme le chef de la confrérie et mieux que lui quelquefois, le chérif-apôtre était considéré comme un saint. Il était obéi et respecté, parce qu'il ne représentait justement qu'une force spirituelle et non un pouvoir temporel. Le chérif était une source de bénédictions, de *baraka*, pour la tribu ou le village dans lequel il était installé. C'était une sorte de talisman une manière de Dieu-fétiche qui assurait d'heureuses récoltes par sa seule présence en ces lieux. Chacun de ces chérifs, ne détenait-il pas une parcelle de cette *baraka*, que le Prophète — dont la religion populaire grandissait la miraculeuse personnalité — avait cédée à tous ses descendants ?

Quoi d'étonnant à ce que ces Berbères — qui furent toujours si portés vers le culte de l'homme et des objets matériels — au moment où il fallait conjurer la calamité d'une invasion chrétienne, aient tourné leurs regards vers les Chérifs, leurs habituels protecteurs.

Ibn Asker, l'auteur de la *Daouhat en nachir*, nous apprend d'ailleurs que ce fut Sidi Abdallah ben el Mobarek (un grand marabout du Sous) qui engagea les tribus à se soumettre aux Sultans-Chérifs ; dans le but de faire la guerre sainte dans la voie d'Allâh, au moment où les chrétiens s'emparaient des plaines du littoral.

C'est en effet un chérif, dès le début du xvi^e siècle qui réussit à prendre la tête du mouvement général contre les Portugais et qui fonda le royaume du Sud avec Marrâkech pour capitale. Il ne tarda pas à remplacer le gouvernement des Beni Wattas, successeurs des Beni Merîn, incapable et déchu dans l'esprit populaire. Fès tomba au pouvoir des chérifs en 1549. La dynas-

tie saadienne au Maroc fut ainsi fondée, avec l'appui des confréries religieuses. Elle naquit d'une explosion de fanatisme provoqué lui-même par un mouvement de nationalisme berbère contre l'envahisseur chrétien.

Comme l'a écrit Doutté : « Une réaction se produisit, et elle devait nettement se caractériser : dans l'ordre politique par l'établissement à l'Ouest (Maroc) d'un pouvoir de nature essentiellement religieuse; dans l'ordre social, par une mission musulmane très active, très pénétrante; dans l'ordre des productions de l'esprit par la renaissance des belles-lettres et spécialement par le développement d'une curieuse littérature populaire et religieuse.

« Le grand travail d'islamisation qui eut lieu alors est perceptible même pour celui qui lit superficiellement les histoires des musulmans : à partir du xvi^e siècle tout change : les tribus n'ont plus les mêmes noms, elles se donnent des patrons religieux; les historiens se montrent beaucoup plus intolérants dans leurs appréciations; les saints, les marabouts jouent dans l'État et dans la vie populaire un rôle de plus en plus grand. On croirait, quand on passe d'Ibn Khaldoun (xiv^e siècle) à El Oufrâni (xvii^e siècle) qu'on lit l'histoire de deux peuples différents. »

Il apparaît donc que la lente évolution, dans ce pays, de l'Islâm orthodoxe, poursuivie pendant six siècles, dans les Universités, les cours royales, les villes, ainsi que dans quelques tribus de la Berbérie, à travers des schismes sévères et par des formules de plus en plus étroites, simples et dégagées d'une dogmatique élevée et savante, eut son aboutissement dans les confréries mystiques — à base maraboutique — au xv^e siècle. Celles-ci trouvèrent et développèrent, en présence du péril chrétien, la véritable forme à donner à l'Islâm pour l'adapter au cerveau fruste, mais très profondément religieux du Berbère.

Les raisons du triomphe définitif de l'Islâm chez les ruraux berbères du Maroc, à partir du xvi^e siècle, tiennent dans ces trois faits : qu'il est orienté vers le mysticisme et ramené à un

rituel purement machinal, que les confréries religieuses constituent des missions permanentes d'apôtres de ce mysticisme musulman, que le culte des saints — élevé depuis longtemps par les docteurs musulmans à la hauteur d'un dogme — développe chez les Berbères, de tout temps attachés au culte de l'homme et aux croyances animistes, une religion à la portée de leur entendement, de leurs goûts et dont l'Islâm n'est plus que le léger manteau.

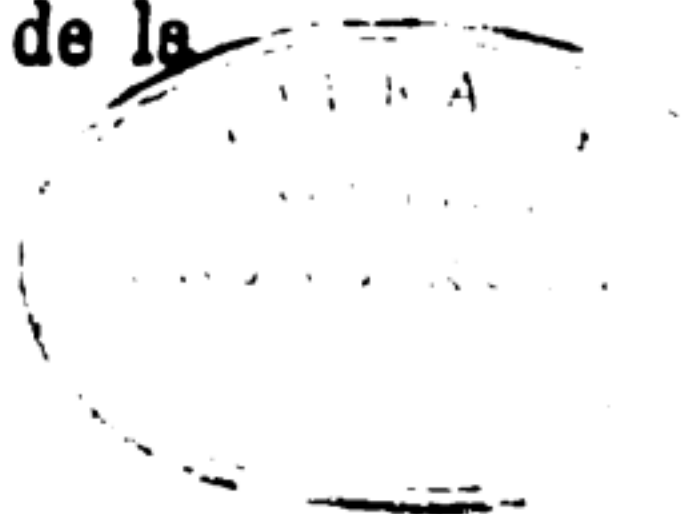
*
* *

Le mysticisme, si contraire, en apparence, à l'Islâm qui, entre toutes les religions monothéistes, est assurément à l'origine la plus positive, la plus froide, la moins imprégnée de mystère, pénétra cependant d'assez bonne heure dans la religion musulmane. Les premiers mystiques musulmans datent du III^e siècle de l'Hégire, du X^e de notre ère, et sortirent de la Perse, comme on pouvait s'y attendre.

La réaction religieuse qui se produisit, après les discussions passionnées sur les dogmes au sein des écoles de théologie dans les trois premiers siècles de l'Hégire — discussions qui mirent souvent l'Islâm bien près de sa ruine — fut une réaction mystique. N'avons-nous pas constaté en France même une réaction analogue, dans ces dernières années, à la suite des progrès du rationalisme ?

Le mystique musulman, le *soufi*, arrive par étapes successives, les « états » ou stades, à l'union avec Allâh, au *taouhîd* comme on dit, mot arabe qui est le même d'ailleurs que celui qui signifie « donner l'unité absolue à la Divinité ».

Au XIV^e siècle, l'historien musulman, Ibn Khaldoun, qui, dans ses « Prolégomènes » (III, p. 85 à 114 de la trad. de Slane), donne une fort intéressante étude du mysticisme musulman, le fait remonter aux tout premiers musulmans, les Compagnons du Prophète et leurs successeurs. Mais en vérité il y a de sa part une erreur, due évidemment à ce qu'il a suivi les dires de certains auteurs mystiques, comme El-Qochaïri (auteur de la



fameuse Risâla). Et il reconnaît lui-même que ces premiers *soufis* s'imposaient seulement « l'obligation de s'adonner constamment aux exercices de piété, de vivre uniquement pour Dieu, de renoncer aux pompes et aux vanités du monde, de ne faire aucun cas de ce que recherche le commun des hommes, les plaisirs, les richesses et les honneurs; enfin de fuir la société pour se livrer dans la retraite aux pratiques de la dévotion ». Il ajoute que le nom de *soufi*, qu'on leur donna au ^{II}^e siècle de l'H., vient de *souf* « laine » parce que « la plupart de ces dévots portaient des vêtements de cette étoffe pour se distinguer du commun des hommes qui aimaient à se montrer dans de beaux habits » (*ibid.*, p. 86).

Mais à partir du ^{III}^e siècle ce qui distingue les mystiques musulmans, et en fait de véritables mystiques, c'est qu'à la retraite du monde ils ajoutent l'*extase*, cet état qui supprime l'action des sens pour permettre à l'âme de percevoir directement « certains mondes » ou « catégories d'êtres » et Dieu lui-même dans lequel le mystique tend à se faire absorber entièrement.

Les mystiques musulmans du moyen âge ont déclaré que le Créateur est identique (مُتَّحِد) à ses créatures, quant à son individualité, à son existence et à ses attributs.

Voilà ce que l'historien Ibn Khaldoun, qui est un philosophe et un musulman convaincu et instruit, ne peut admettre; et pour réfuter cette opinion il n'a qu'à citer les paroles des théologiens scolastiques : « C'est, disent-ils, un contre sens manifeste que de supposer la réunion de deux essences dont l'une est totalement différente de l'autre, ou dont l'une est renfermée dans l'autre, comme la partie dans le tout ». Et Ibn Khaldoun rapproche cette théorie des soufis de l'incarnation chrétienne pour mieux marquer le danger de la suivre; et il dit : « *L'unification* dont nous parlons est identique à l'*établissement* (de la divinité dans l'homme, c'est-à-dire l'incarnation) dogme professé par les chrétiens au sujet du Messie et dont la bizarrerie est manifeste, parce qu'il suppose

l'établissement *d'un ancien dans un nouveau* (c'est-à-dire d'un être éternel dans un être créé) ou l'*unification* de ces deux êtres. Cela est encore la même doctrine que celle des Châites imamiens à l'égard de leurs imams ».

Il combat toutes les théories mystiques, qui tendent au panthéisme, et conclut en qualifiant le mysticisme de « doctrine bien chancelante » (p. 102).

On peut s'en tenir à cette opinion d'un homme instruit, d'un penseur musulman du xiv^e siècle, pour conclure qu'à cette époque, dans la Berbérie, les doctrines mystiques, n'étaient pas encore très goûtées des hautes classes de la société. Nous savons d'ailleurs qu'elles étaient loin d'être répandues dans le peuple des campagnes.

Dans la Berbérie, c'est sous les Almoravides (xi^e siècle et xii^e de J.-C.) que les doctrines mystiques commencèrent à trouver des partisans et à devenir même une matière d'enseignement d'Université.

Nombreux sont les grands saints de l'Islâm maghribin, dont les tombeaux sont aujourd'hui encore un but de pèlerinage, qui professèrent, à l'époque almoravide les doctrines mystiques, le *tasawouf* comme on dit. Les traités de « Vies de Saints Musulmans » en donnent déjà de longues listes pour cette époque.

Et l'histoire nous montre assez que les doctrines, religieuses aussi bien que juridiques, des Almoravides répondaient si bien à la mentalité des Berbères que l'œuvre des Réformateurs almohades, s'appuyant pourtant au début sur les croyances messianiques si chères aux Berbères, ne leur survécut pas.

Il me faut ici parler des origines et de la doctrine de ces Almoravides et de ces Almohades qui fondèrent empire dans la Berbérie au nom du pur Islâm. C'était une véritable *confrérie religieuse* qu'institua vers le milieu du xi^e siècle de J.-C. le fameux Abdallah Ibn-Yâsin, sur les bords du Niger (ou du Sénégal) dans son *Ribât* avec les guerriers des Çanhadja. Après avoir catéchisé ces moines il les conduisait à la conquête des pays du Nord, au nom des doctrines de l'École malikite,

qui venaient d'être définitivement adoptées en Maghrib à la chute des Fatimites en Ifrîqiya.

Et ce fut contre ces doctrines que s'éleva le *mahdi* Ibn Tountout fondateur de l'empire almohade, moins d'un siècle plus tard. Lui aussi, dans son pays montagneux des Masmouda (Haut-Atlas) il organisa avec les chefs berbères, ses compagnons et ses disciples, une sorte de *confrérie religieuse*, chargée de répandre les saints enseignements parmi le peuple et de grouper celui-ci pour la lutte contre l'empire almoravide et ses *foqaha*.

Quant aux différences fondamentales entre Almoravides et Almohades, au point de vue religieux et juridique, je n'ai pour les noter qu'à répéter ce que j'écrivais à ce propos dans mon étude sur la lutte des derniers Almoravides contre l'Empire almohade¹.

« En théologie, les Almoravides se basaient d'une manière absolue sur la traduction littérale du Qoran, dont ils n'admettaient pas l'interprétation allégorique ou « *Tâwîl* ». Cette manière d'entendre la parole divine les conduisait naturellement à l'anthropomorphisme (*tejsîm*). On trouve par exemple dans le Livre d'Allâh, répétées par deux fois dans la même sourate, la phrase : *innâ llâhî samî'oun baqîr*. « Certes qu'Allâh « entend et voit ». Les Almoravides l'interprétaient en disant que Dieu entendait et voyait réellement avec des oreilles et des yeux, en prenant les mots *samî'* et *baqîr* dans leur sens littéral. Cet anthropomorphisme était réfuté et combattu par les Doctrines des Unitaires, qui, à l'instar des Acharites ne voyaient en Dieu qu'un pur esprit. L'anthropomorphisme était bien naturel chez des gens qui professaient l'agnosticisme de Mâlek ben Anas. Ce dernier n'avait-il pas dit en effet : « Que Dieu soit « assis sur son Trône, c'est chose connue, mais on ne sait comment cette parole doit être entendue. Le croire est un devoir,

1) Cf. *Les Benou Ghânya, derniers représentants de l'Empire almoravide* .. 1 vol. in-8, Paris, Leroux, page 32, note 1. D'autres détails figurent également dans mon article « Almohades » paru dans l'*Encyclopédie des Sciences musulmanes*, avec toutes les indications bibliographiques utiles.

« poser des questions là-dessus, est une hérésie ». Les Almoravides, en droit, étaient des malékites convaincus. D'après eux, la période d'*ijtihād* (création d'un système juridique basé sur les hadits et le Qoran) était close après Ibn Hanbal, le dernier des quatre fondateurs d'écoles orthodoxes. En conséquence, il n'y avait plus qu'à étudier le système juridique pratique, tel qu'il se trouvait dans les œuvres des fondateurs des quatre écoles (*taqlīd*), sans jamais remonter aux sources mêmes de la Loi (Qoran et Hadits) et en tirer un nouveau système juridique personnel (*ijtihād*). Les paroles du chroniqueur Abd el Wâhid el Marrâkochi (du XII^e-XIII^e siècle de notre ère) sont du reste suffisamment édifiantes sur ce point : « Les traités, dit-il, de « cette école (malékite) étaient alors en faveur et servaient de « guides, à l'exclusion de tout ce qui n'en était pas, au point « que l'on en vint à négliger l'étude du Qoran et des Tradi- « tions... et l'on allait jusqu'à traiter d'impie quiconque « s'adonnait à l'une ou à l'autre branche de la philosophie sco- « lastique... (cette science) était selon les fqîhs (docteurs), une « nouveauté, introduite dans la religion qui se traduisait sou- « vent par une altération dans la foi ». Plus loin, on lit encore : « Quand les ouvrages d'El Ghazâli, pénétrèrent en « Occident, le prince (Ali ben Yoûsof, 1106-1142) les fit brûler « et menaça de la peine de mort et de la confiscation des biens « quiconque serait trouvé détenteur de quelque fragment de ces « livres; des ordres très sévères furent donnés à ce sujet. »

« Les Almohades au contraire rejetaient, en droit, les applications juridiques (*forou'*), en particulier celles de l'école malékite, pour tout ramener au Qoran et aux Traditions, véritables sources du droit, et auxquelles selon eux, il était, encore et toujours, permis de puiser, contrairement à ce que prétendaient les Almoravides.

« C'est ainsi par exemple, selon le chroniqueur Abdelwâhid el Marrâkochi encore, que le Commandeur des Croyants, Yoûsof ben Abdel Moûmen (l'Almohade), lorsqu'il préparait sa dernière expédition contre l'Espagne (chrétienne) ordonna aux Uléma de réunir les « Traditions relatives à la guerre sainte », pour les

dicter aux Almohades et les leur faire apprendre. Le prince manifestait par ce fait son intention de laisser de côté les recueils des applications juridiques qui tous, on le sait, consacrent un chapitre à la Guerre Sainte. Le même auteur nous apprend un peu plus loin que ceux qui étudiaient les Traditions (hadîts) étaient fort bien vus à la Cour du souverain (almohade) Abou Yoûsof Yaqoûb, fils et successeur du précédent, et il ajoute : « Alors disparut la science des applications juridiques, « par crainte du khalife (dont les idées y étaient opposées). « Abou Yoûsof fit brûler les ouvrages de l'école (malékite, si en « honneur sous les Almoravides), après les avoir fait débarrasser des *hadîts* et des passages du Qoran qu'ils contenaient ».

La réforme religieuse prêchée par les Almohades, et qui par sa lutte contre le « clergé » almoravide¹ pourrait être rapprochée du protestantisme en Europe, ne dura qu'un temps et, bien peu après la chute de l'Empire des Unitaires, le « malékisme » triompha de nouveau comme au temps des Almoravides. Il en fut ainsi jusqu'à nos jours, et l'ouvrage le plus en faveur aujourd'hui dans toute l'Afrique du Nord est le « Précis » (El Mokhtaçar) de Sidi Khelîl. C'est à l'explication de ce petit traité de droit malékite que les Uléma de l'Université d'El Qarouîyine consacrent aujourd'hui la grosse majorité de leurs leçons. Les livres de la Réforme almohade au contraire, les « Œuvres » du Mehdi Ibn Toûmert, y sont inconnues et je n'ai pu en trouver un seul exemplaire à Fès, chez les lettrés amateurs de livres.

L'habitude des Sultans de transporter en guerre un exemplaire du fameux recueil d'El-Bokhari, datant des Almohades, fut cependant conservée au Maroc, par les Sultans-Chérifs. Cela se faisait encore au temps de Moulay-l-Hasan et de son fils Moulay Abdelaziz.

Après cette parenthèse, ce coup d'œil rapide jeté en arrière sur la forme de l'Islâm dans l'École malékite et la réforme ten-

1) 'Abd el-Moumen, le premier et le plus célèbre des Khalifes almohades, n'hésita pas à faire mettre à mort les *foqaha* de Tlemcen, et notamment le cadi et ses anciens maîtres, lorsqu'il s'empara de cette ville.

tée par les Almohades, revenons au développement de l'Islâm mystique chez les Berbères à partir du xv^e siècle.

Il semble bien que, dans ce pays et jusqu'au xv^e siècle, le mysticisme ne fut adopté que par quelques savants et qu'il demeura une branche, toute secondaire, des études d'Université, sans atteindre le peuple. A partir de cette époque au contraire, il est mis à la portée des masses et répandu chez les ruraux aussi bien qu'à la ville, par les confréries religieuses.

*
* *

Ceci me conduit à vous dire quelques mots de ces confréries religieuses dont vous avez tous certainement entendu déjà plus ou moins parler. Beaucoup d'entre vous ont également assisté en spectateurs, dans la rue, à certaines fêtes, ou dans les zaouïas ou loges de ces confréries, aux réunions au cours desquelles ont lieu des récitaions de litanies fort simples accompagnées ou non de danses rythmées par le bruit des « guellal » ou des « bendaïr ».

En dehors de ces réunions rituelles, des répétitions de courtes oraisons ou formules pieuses, faites par le fidèle isolé, de longues méditations mystiques, des veillées prolongées, des jeûnes répétés, sont les habituels moyens pour arriver à la béatitude.

C'est précisément cet état d'adoration perpétuelle du fidèle, au moyen de simples et faciles prières, ne demandant aucun effort intellectuel, constamment répétées sur les grains du chapelet, cette extase pieuse, ce culte de l'homme (cheikh ou moqaddem qui dirige la confrérie) qui ont plu à la très profonde religiosité du Berbère. Et c'est bien surtout à cette religiosité simpliste du Berbère, qui montre peu d'aptitude à l'effort intellectuel et peu de goût pour les spéculations sur le dogme, que le succès des confréries religieuses, à travers les cinq siècles écoulés, doit principalement être attribué.

Malgré que le renoncement au monde, la retraite, l'abstinence sexuelle même, soient presque toujours recommandés

par le fondateur de l'ordre, le *faqîr* ou adepte est bien rare qui s'y soumet d'une façon habituelle.

Et si les sociétés mystiques musulmanes ressemblent par tant de points aux confréries catholiques, elles en diffèrent en ce sens que le célibat n'est pas de mise dans les premières et que la claustration n'y existe pas.

Le *faqîr* musulman, après avoir satisfait aux exigences rituelles de son ordre, conserve toute sa liberté d'action dans la vie privée, et vaque à ses occupations, sans qu'on le distingue en quoi que ce soit des autres musulmans, si ce n'est quelquefois, au chapelet qu'il porte autour du cou ou à la main et qu'il égrène, en répétant à voix basse les pieuses litanies de son *dzikr*, série de formules, spéciales à chaque ordre¹.

Le fondateur d'une confrérie religieuse, ou, lorsqu'il est mort, celui de ses successeurs qui est à la tête de l'ordre, est le cheikh de la voie (*tarîqa*) ou de la compagnie (*taïfa*). Il est le grand maître de l'ordre. Il habite dans la maison-mère ou zaouïa, entouré de sa famille, de ses maîtres de cérémonie (*moqaddem*) et de quelques *faqîr* ou « frères ». C'est lui qui nomme tous les moqaddem. Les filiales de l'ordre sont disséminées partout où la propagande de la confrérie a fait des adeptes, même dans les moindres villages. A la tête de chaque zaouïa filiale se trouve un moqaddem, représentant le cheikh et choisi par lui. C'est dans ces zaouïas qu'ont lieu les réunions (*mahadra*) des frères, sous la direction du moqaddem.

Lorsque la maison-mère est trop éloignée, il arrive parfois que les zaouïas filiales, choisissent à l'élection leur moqaddem et finissent même par former des branches plus ou moins distinctes de la maison-mère.

Le fondateur de l'ordre est un personnage tellement important qu'il est toujours considéré comme un saint. Une chaîne

1) Le chapelet fit son apparition dans l'Islâm au III^e siècle de l'Hégire. Le professeur hongrois Goldziher en a retracé l'histoire dans la *Revue de l'Histoire des Religions* (t. XXI, p. 295 et s.). Au temps des premiers mérinides au Maroc il était déjà considéré comme un signe de dévotion de porter le chapelet (cf. *Qirtas*). Il l'est bien davantage aujourd'hui (cf. *Solouat el Anfas*, I, 21).

mystique établit d'ailleurs qu'il a reçu la *baraka* — cette parcelle de la grâce divine, ce fluide impalpable et bienfaisant qui émane de toute chose sainte — d'Allah lui-même par l'intermédiaire du Prophète Mohammed.

Bien que le cheikh, en mourant, emporte dans son tombeau ce fluide bienfaisant qu'est la *baraka*, dont les abords de sa tombe sont comme imprégnés, il est admis par tous qu'il en transmet aussi à son successeur spirituel. Et ce successeur n'est pas forcément un de ses fils ou de ses parents, ce peut être un des membres de l'ordre, un moqaddem par exemple, désigné par le cheikh de son vivant.

Les finances de la confrérie sont alimentées par les *zyâra* (littéralement « visite ») dons en espèces ou en nature, remis au moqaddem de la maison-mère par un frère ou un musulman quelconque, habituellement à l'occasion d'un pèlerinage, d'une visite pieuse à la zaouïya ou auprès du cheikh ou du tombeau du fondateur de l'ordre. La *zyâra* est également perçue au domicile des donateurs par un moqaddem en tournée pastorale. Les frères, outre ces dons facultatifs et variables, doivent aussi verser le don aumônier ou *sadaqa*, sorte de cotisation obligatoire.

Les confréries musulmanes, qui sont toutes à base mystique plus ou moins accentuée, ont cependant des tendances spéciales qui leur sont propres et varient non seulement d'une confrérie à une autre, mais au sein même d'une confrérie unique, soit par suite d'une scission qui donne deux ou plusieurs maisons-mères à la confrérie, soit par suite du changement de cheikh. Il est évident que la personnalité du cheikh, maître absolu, à qui tous les frères doivent se soumettre « comme le cadavre entre les mains du laveur des morts » (on reconnaît dans cette formule arabe le *perinde ac calaver* d'Ignace de Loyola) joue un rôle considérable dans la conduite du groupe. On peut dire que tant vaut le chef de l'Ordre, tant vaut la confrérie elle-même. A. Joly l'a clairement démontré dans son excellente « Étude sur les Chadoulyas ».

Il serait fastidieux et déplacé de faire ici une énumération des confréries musulmanes qui peuplent actuellement l'Afrique

du Nord ou d'entrer dans des détails sur l'organisation de chaque ordre. Les ouvrages de Rinn, Depont et Coppolani, Simian, Doutté, Alexandre Joly sont assez répandus dans le public pour qu'il soit superflu d'insister.

Si l'on est aujourd'hui assez bien renseigné sur l'organisation, les tendances, les habitudes des confréries musulmanes, il y a encore cependant bien d'intéressantes recherches à faire sur l'origine de la plupart d'entre elles, sur la nature des rites qui y sont en usage, les caractères de leur musique et de leurs danses. D'où sont venues même les doctrines mystiques de l'Is-lâm ? Les savants sont loin d'être d'accord sur ce seul point et le champ des recherches est encore largement ouvert.

Certains rites accomplis, au nom d'Allâh toujours, par les adeptes de quelques confréries sont nettement en opposition avec l'orthodoxie musulmane et sont réprouvés à ce titre par les lettrés. Pour prendre un exemple il me suffira de choisir une confrérie que vous connaissez tous, celle des Aïssaoua.

Le fondateur de l'ordre, Sidi Mohammed ben Aïssa, le cheikh el Kâmel « le cheikh parfait » comme disent les membres de cet ordre, fut enterré au xvi^e siècle à Meknès où se trouve encore la maison-mère. Il est le patron de cette ville. Le nombre des zaouïya de l'ordre, dans toute l'Afrique du Nord est considérable et les Aïssaoua de Qairouan en Tunisie et de Tlemcen en Algérie sont peut-être encore plus ardents, plus sincères dans leurs exercices, que ceux de Meknès ou de Fès par exemple. Cette confrérie se recrute parmi les gens du peuple, généralement les illettrés.

Comme vous le savez, c'est une confrérie de jongleurs qui, dans leurs réunions se livrent à des danses rituelles effrénées suivies de mutilations et d'exercices plus ou moins dangereux. Avec de longues aiguilles, un *fâqir* se perce le nez, les lèvres, le cou, les joues, les bras ; un autre se couche, le torse nu, sur la lame d'un sabre, ou se frappe les mollets à coups de sabre ; tel autre se passe une pelle rougie au feu sur la langue ou sur le corps, se brûle la poitrine, les bras et les jambes avec une torche enflammée ; d'autres encore mâchent du verre, des

raquettes de cactus, avalent de la paille, des lambeaux de chair crue, sans se préoccuper que le Qoran interdit au musulman de manger du sang cru, principe de la vie.

Il est possible que ces exercices de jongleurs soient exécutés quelquefois pour la galerie et d'une façon assez habile pour que l'acteur ne risque rien, mais j'ai assisté à Tlemcen notamment à un assez grand nombre de séances d'Aïssaoua, où j'étais seul Européen admis, pour avoir la conviction que dans bien des cas l'acteur agit sincèrement. S'il y a une quasi-insensibilité du patient — attribuée à la baraka de Sidi Mohammed ben Aïssa — c'est qu'il se produit peut-être une sorte d'anesthésie grâce à la danse préparatoire; la chute répétée de la boîte crânienne sur la vertèbre cervicale a peut-être une action sur la sensibilité nerveuse?

Toutes ces cérémonies rituelles, qu'on les explique par le charlatanisme ou par un phénomène d'hypnose, n'en sont pas moins parfaitement extérieures à l'Islâm et souvent contraires à ses prescriptions. C'est ce qui fait que, si elles sont tolérées, comme tant d'autres rites populaires, elles sont plutôt mal vues par les docteurs et les lettrés musulmans.

Au point de vue politique nous avons certes raison d'exercer une surveillance étroite sur les confréries religieuses, sans s'exagérer d'ailleurs l'importance qu'elles ont aujourd'hui et en se gardant surtout de leur en donner. On saura ainsi prévoir toute explosion de fanatisme qu'elles pourraient préparer dans l'ombre. On ne saurait perdre de vue que bien des agitateurs sont sortis des confréries musulmanes contre nous dans cette Afrique du Nord où nous nous sommes établis depuis 86 ans. C'est elles aussi qui ont donné naissance à plus d'un « Maître de l'Heure », ce Mehdi ou Messie de l'eschatologie musulmane qui doit, à la fin des temps, ramener le pur Islâm, la justice et l'équité sur la terre et combattre les ennemis de la religion d'Allah.

La meilleure étude que nous ayons d'une de ces confréries musulmanes est celle d'Alexandre Joly sur les Chadoûliya. Elle a été publiée à la suite d'une mission spéciale, qui avait été

confiée dans ce but au remarquable arabisant qu'était Joly, par le Gouverneur général de l'Algérie, M. Jonnart.

Cette consciencieuse étude constate le morcellement grandissant de l'ordre des Chadoûliya « en petites chapelles obéissant chacune à des impulsions particulières »... « Dans cette désagrégation lente et continue, conclut Joly, une seule cause peut intervenir pour arrêter momentanément l'évolution fatale. C'est l'apparition d'un homme de grande valeur personnelle qui parvient à réunir en un seul faisceau, pour un temps plus ou moins long, les forces de l'ordre. Mais qu'il disparaisse, et le phénomène reprend son cours.

« On peut différer d'opinion sur les causes initiales de celui-ci : une étude plus approfondie du jeu de l'organisme entier des confréries musulmanes en Algérie, dans tous ses détails, serait nécessaire pour en dégager la philosophie. Mais il semble que l'on doive se mettre d'accord sur les conséquences.

« L'une des premières, c'est que les confréries religieuses musulmanes n'ont pas, au moins dans la Berbérie, la rigidité qu'on leur a prêtée. L'union des diverses parties du tout n'est pas si intime qu'on a bien voulu le dire ; l'activité individuelle, l'imprévu, y jouent un grand rôle, et la force du lien doctrinal semble bien secondaire.

« Cependant il ne faudrait pas exagérer la réaction contre les idées reçues. Il peut se produire, dans une certaine limite, une sorte d'effort commun des divers groupes d'un même ordre, mais imparfait, faute de discipline ; fédération provisoire, sujette à toutes les vicissitudes d'une alliance fondée sur un intérêt temporaire ; sujette aussi à des variations de mode et de nature suivant les temps, les lieux et les hommes.

« En résumé, les ordres religieux de l'Islâm barbaresque nous apparaissent non seulement ennemis les uns des autres, mais encore déchirés par des rivalités intestines continuelles qui rendent bien illusoires leurs rêves — s'ils existent — de domination universelle. On doit se mettre l'esprit en repos contre la crainte d'un panislamisme dont ils seraient la base et la clef de voûte tout à la fois. Sans doute, pourtant, il ne faut

pas s'endormir dans une sécurité trompeuse; des cas peuvent se présenter où, momentanément, ces ordres oublieront leurs dissensions, pour faire cause commune contre un ennemi commun. Mais c'est à la politique séculière de savoir rendre impossible cet événement en utilisant avec doigté les divisions actuelles, en s'efforçant au besoin de les maintenir ou de les accentuer.

« Telle est, à mon sens, la première conclusion qui se dégage en fin de compte de cette étude; c'est ce que j'appellerai la conclusion politique.

« Il en est une autre, d'ordre historique et social. On remarquera d'abord que, contrairement aux idées très répandues, la société musulmane n'est pas plus immuable qu'aucune autre. On ne saurait d'ailleurs l'admettre *a priori*, car l'immuabilité ne peut s'adapter à la vie. De même que les diverses puissances temporelles qui se sont partagé le commandement de la Berbérie, au cours des siècles, ont toujours sombré dans l'émiettement et l'anarchie; de même les confréries actuelles. Seule, la main mise sur ce pays par une puissance étrangère a, dans l'antiquité, comme de nos jours, pu lui garantir la paix intérieure. Coupées de leurs communications avec l'Orient qui, d'ailleurs, n'a jamais su et ne saurait encore exercer une influence durable, les confréries sont vouées à la destruction spontanée.

« L'ancienne race des Marabouts, venue au xvi^e siècle du Maroc pour réislamiser la Berbérie centrale, constitua une première caste de noblesse religieuse, dont la puissance fut sans cesse s'amointrissant à mesure que ses membres se multipliaient. Le même processus morbide se révèle pour la nouvelle aristocratie religieuse, qui doit son avènement à la propagation des ordres mystiques; la première, en essayant de s'y incorporer, n'a pu réussir à se rajeunir.

« Outre que cette impuissance de vivre tient à des causes générales qui pèsent sur la Berbérie de toute éternité, au morcellement de son sol, à la défectuosité de son ordonnance géographique, il faut encore signaler des causes nouvelles. On

peut les résumer d'un mot ; c'est cette nouvelle croisade de la civilisation issue du christianisme, mais sans idée de prosélytisme religieux de la part de l'Europe, contre la civilisation issue de l'islamisme ; épisode particulier, quoique grandiose, de la lutte, vieille comme le monde, de l'Orient et de l'Occident. »

Joly montre ensuite comment les confréries musulmanes ont pu faire œuvre utile autrefois, du point de vue social musulman, au temps de gouvernements sans valeur organisatrice ou morale, mais il estime que « l'instrument a fait son temps ; il est usé ; son jeu normal s'altère ; les résultats qu'il donnait sont inférieurs à ceux que donnent les instruments nouveaux, plus perfectionnés. L'intérêt personnel est devenu, en face du danger, le seul mobile des chefs ; leur souci de leurs ouailles est à peu près nul. Les confréries sont appelées à disparaître d'elles-mêmes — à moins qu'elles ne se transforment en se sécularisant — puisque tout organisme vieilli doit céder la place à un plus jeune. »

Jusqu'ici notre administration, tant en Algérie qu'en Tunisie, s'est appliquée à traiter les confréries, avec une tolérance bienveillante, à donner les faveurs aux chefs, quand ces confréries se sont montrées bien disposées pour nous, à réprimer avec fermeté tout mouvement d'hostilité ou de révolte de leur part.

Cette politique a réussi si bien que, pendant la guerre européenne actuelle, la plupart des chefs de confréries religieuses ont été les premiers à manifester leur loyalisme et à prêcher à leurs serviteurs le respect de notre Gouvernement. Faut-il citer par exemple la déclaration publique de fidélité à la France que le frère du cheikh des Rahmanîya d'El Hamel (Sud Algérien) a faite au nom de cette confrérie, en novembre 1914 à Bordeaux au Ministre de la Guerre. Or le chef de cette confrérie, Si el Mokhtar ben Belqacem, commande à 50.000 frères.

Faut-il rappeler que le fils du Grand Maître de l'ordre des Tijaniya s'est engagé aux spahis pour la durée de la guerre. Peut-on donner une plus belle preuve de dévouement ? Les chefs de cette confrérie, tant en Algérie qu'au Maroc, n'ont d'ailleurs

pas ménagé leur peine, pendant cette guerre, pour répandre la bonne parole et semer de bons sentiments à notre égard parmi leurs frères tijâniya.

Notre administration au Maroc devra, en cette matière, comme pour tant d'autres problèmes politiques, religieux et sociaux qui se posent dans ce pays, tenir compte des expériences faites de l'autre côté de la Moulouïya, et suivre aussi une ligne de conduite analogue vis-à-vis des ordres religieux musulmans, sur lesquels elle s'efforcera de se renseigner pour en connaître les tendances et les rivalités.

*
* *

J'ai dit précédemment que le fondateur d'une confrérie religieuse musulmane était traité en « saint », en « marabout » comme on dit par une déformation de l'arabe *mrâbet* (ou plus régulièrement *morâbit*) c'est-à-dire personnage attaché à un *ribât*. Par extension, ce mot s'applique à tous les saints musulmans de la Berbérie, avec d'autres vocables, dont les plus usités sont *siyyed*, *wali*, *sâlih*¹.

Il n'est guère de pays, hormis peut-être l'Espagne catholique, où le culte des saints soit aussi développé qu'en Berbérie. Encore qu'ici il ne s'adresse pas à des représentations humaines figurées, l'interdiction par l'Islâm en étant sur ce point assez scrupuleusement observée.

Malgré son monothéisme rigide — ou plutôt à cause de lui — l'Islâm, tout comme les religions chrétienne et juive, a dû composer de bonne heure avec les anciens cultes et s'incorporer notamment celui des divinités inférieures, des saints, en islamisant autant que possible les anciennes croyances et les vieux rites.

1) Les études qui se recommandent particulièrement sur le culte des saints dans l'Islâm sont celles du professeur hongrois I. Goldziher (*Die Heiligenverehrung im Islam*, dans ses *Muhammedanische Studien*, 2 vol., 1890) et du professeur E. Doutté, d'Alger, pour la Berbérie (*Notes sur l'Islam Maghrîbin. Les Marabouts*, parues en articles dans *La Revue de l'Histoire des Religions*, t. XL et XLI).

La croyance orthodoxe aux anges et aux génies a d'ailleurs facilité le culte des saints dans l'Islâm où il est depuis longtemps élevé au rang d'un véritable dogme. Le mysticisme et les confréries musulmanes n'ont fait que faciliter le développement de ce culte, si antique, des Berbères et de bien d'autres peuples, pour l'homme et les objets matériels. C'est au point que l'on peut dire que, chez les ruraux aussi bien que chez les citadins de ce pays, le « maraboutisme », à peine voilé de formules musulmanes, est la religion des femmes et de la plupart des hommes. •

Comme tant d'autres fondateurs de religion, le prophète Mohammed, plus de treize siècles après sa mort, s'il pouvait voir ce qu'est devenue la religion qu'il a prêchée, serait en droit d'en être surpris.

De très bonne heure, certaines recommandations du Prophète des Arabes furent délaissées par ses partisans. Il avait, par exemple, interdit d'enterrer dans les mosquées, même les grands personnages, par crainte peut-être de leur donner un peu de la sainteté du lieu et de laisser ainsi associer le culte d'Allâh à celui de l'homme. Or il fut lui-même enterré dans la mosquée de Médine. Et il serait long de donner une liste, même incomplète, des personnages enterrés dans des mosquées, tant en Berbérie qu'ailleurs, ou de ceux sur la tombe desquels on a édifié une mosquée.

Le culte des saints chez les Berbères ne saurait nous surprendre. Il y a bien longtemps que le savetier de La Fontaine se plaignait que « Monsieur le Curé, de quelque nouveau saint charge toujours son prône ».

Les hommes qui peuplent le monde ne suivent en somme que les croyances qui sont à la portée de leur entendement. Et si, pour les lettrés musulmans, le saint ne peut être qu'un puissant intercesseur auprès d'Allâh, pour le paysan berbère, castillan ou breton, Dieu est trop loin, trop abstrait, trop immatériel; il lui faut une divinité plus prochaine, plus tangible, qui puisse l'entendre, le connaître, le voir, s'occuper de ses intérêts matériels immédiats et de ceux des siens, de son

clan, de sa tribu; il lui faut un Dieu local : c'est le marabout.

Les saints musulmans, vivants ou morts, sont innombrables dans ce pays et les abondants recueils hagiographiques, pourtant si chargés de noms et de miracles, ne nous donnent qu'une bien maigre idée de la réalité.

Tous ces saints musulmans n'ont pas la même valeur dans l'esprit des fidèles. Il en est de plus puissants que d'autres. C'est comme dans la société humaine des vivants. C'est ainsi que chaque ville, chaque tribu, le moindre hameau a son patron, qui est naturellement le plus important des saints d'alentour. On le nomme *Moul el Bled*, le Maître du Pays.

C'est comme chez les anciens Égyptiens du temps de Chéops et de Ramsès, où nous savons que le fellâh « adorait avant tout le Dieu de sa ville, la divinité, dont il voyait le sanctuaire près de lui » (*Ann. du Musée Guimet*, t. XXIII, p. 221). Et ce n'est pas sans intention que je fais ce rapprochement avec l'Égypte ancienne. J'imagine qu'on trouvera peut-être plus d'un culte berbère, encore en vigueur aujourd'hui, à comparer avec ceux des Égyptiens d'autrefois, notamment en ce qui a trait à certains animaux sacrés encore en vénération spéciale chez nos indigènes de ce pays¹.

On peut devenir saint de son vivant, parce qu'on se distingue de ses contemporains par un ou plusieurs caractères tels que : savoir, piété, ascétisme, folie ou simple imbécillité par exemple.

Tous les musulmans qui se trouvent dans l'un de ces cas ou dans plusieurs à la fois, ce qui est encore mieux, ne deviennent pas forcément des saints, car il faut aussi un concours de circonstances particulières, préparées ou fortuites, qui, non seulement attirent l'attention publique, mais provoquent l'admiration pieuse, la crainte, la pitié, le respect de certains fidèles.

Chacun sait d'ailleurs que les illuminés, les fous, les déséquilibrés jouissent chez les musulmans d'une considération mêlée

1) Par exemple certaines gravures rupestres d'Algérie montrent que le dieu-bélier, le dieu-soleil (Amon-Râ) des Égyptiens fut connu des Berbères. (Cf. St. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, I, 250 et suiv.; voir aussi p. 247, *ibid.*).

de crainte. Ce sont des *mejnoûn*, « possédés des esprits » ou des *mejdzouh* « ravis en extase ». On ne les maltraite pas, on a même des égards pour eux; mais ce ne sont pas forcément des saints, c'est-à-dire des personnages bienfaisants, auxquels on rend un culte, auxquels on demande des grâces et des faveurs spirituelles en échange d'offrandes, de *ziyâra*, comme on dit.

J'ai connu de ces saints musulmans vivants, notamment Sidi Bou Sif aux mines de Beni Saf (département d'Oran), le cheikh Ben Tekkouk à Mostaganem; j'en ai connu aussi un à Oudjda et deux à Meknès.

Je me suis attaché depuis mon premier passage à Meknès, en mars 1914, à me renseigner sur l'histoire et la vie de l'un de ces deux derniers, Moulaye Ahmed el Wazzâni, qui depuis quelques années s'est installé en plein vent, dans la rue, contre le mur de l'actuelle infirmerie indigène. Voici à peu près ce que j'ai pu noter en résumé :

On ne sait trop qui il est, ni d'où il vient, bien que son nom le place au nombre des chérifs de Wazzân. Il est difficile de lui assigner un âge exact. J'estime qu'il n'a pas dépassé cinquante ans. Il semble qu'il vint à Meknès au temps du sultan Abd el Aziz ou du père de celui-ci. Il s'établit d'abord auprès du sanctuaire de Sidi ch-Cherif el-Wafi qui s'élève sur la petite colline au nord de la ville, non loin de l'actuel Quartier général. Moulaye Ahmed vivait alors misérablement du peu de nourriture que lui donnait le métayer d'un petit jardin voisin, auquel en échange il aidait plus ou moins au nettoyage des mauvaises herbes.

Il paraît qu'un jour ce jardinier l'ayant enfermé dans le sanctuaire de Sidi ch-Chérif, il le retrouva le lendemain au milieu du jardin. Ce fut le premier miracle de Moulaye Ahmed, qui semble d'ailleurs, à partir de ce moment, avoir complètement perdu la raison et n'avoir plus prononcé que des paroles incohérentes et dépourvues de sens.

Le jardinier ayant raconté le miracle ci-dessus, quelques femmes et des hommes même commencèrent à rendre visite à Moulaye Ahmed et à lui faire des offrandes. Celui-ci n'acceptait

pas d'ailleurs tout ce qu'on lui offrait et repoussait avec obstination l'argent, comme il l'a toujours fait.

Un beau jour, on ne sait trop pourquoi, Moulaye Ahmed, qui vivait en plein air, par tous les temps, auprès du sanctuaire de Sidi ch-Chérif, descendit dans la ville. Il s'installa d'abord sur la petite place de Rahbet ez-Zra el-Qdîma, sous le mûrier actuel qui s'élève en son milieu. Il vécut là pendant quelques mois, pauvrement nourri par de pieuses femmes du quartier qui lui apportaient, sous son arbre, une tasse de thé ou un morceau de galette.

On ne sait au juste quand il quitta son mûrier de Rahbet ez-Zra, ni s'il vint où il est aujourd'hui directement ou après avoir fait étape pour un certain temps chez un musulman qui lui aurait, disent certains, offert l'hospitalité et en aurait reçu pour lui et les siens, des grâces considérables. Toujours est-il qu'il y a plusieurs années qu'il s'installa où il est aujourd'hui, au Ryad el-Qostali; c'était avant que ne fut construite la maison abritant aujourd'hui l'infirmerie. Il y recevait un peu de nourriture des voisins qu'apitoyaient son état. Les voisins surpris de sa résistance aux intempéries, alors qu'il était à peine couvert de haillons, prirent plus ou moins soin de lui. Il laissait faire, parlant peu, ne demandant guère, repoussant même souvent les dons et offrandes qu'on lui faisait.

Il n'en fallait pas plus pour attirer sur lui l'attention des gens du peuple. Depuis plusieurs années il ne se lève plus de la place qu'il s'est choisie. On se mit à le visiter comme un personnage extraordinaire et par conséquent capable de *baraka*, on le traita avec un respect de plus en plus marqué; le soir on allumait autour de lui des bougies et quelques fidèles, femmes ou hommes du peuple venaient lui tenir compagnie. Quand on construisit il y a quelques années la maison qui sert à l'infirmerie indigène, le propriétaire prit soin de ménager dans le mur contre lequel était assis Moulaye Ahmed, quelques niches pour les bougies allumées le soir par les fidèles.

Dès cette époque ce personnage était devenu un saint. Mais il n'était encore fréquenté que par un petit nombre de gens du quartier.

Le développement de son culte fut assez rapide depuis deux ans que je l'observe ; et cela est dû à l'habile exploitation du saint par un arabe de la tribu des Doukkala ; car le pauvre Moulaye Ahmed, qui est aujourd'hui perclus des jambes, ankylosées par la longue immobilité, qui continue à être dans l'imbécillité la plus sincère, est complètement détaché des biens de ce monde.

Il y a deux années donc environ (en 1914), un Doukkali malin, prit en location une petite chambre au coin de la rue, juste en face du saint et y établit domicile, pour devenir le serviteur d'abord, puis le véritable maître de cérémonie, le moqaddem de Moulaye Ahmed. Nul ne trouva mal ce beau geste de dévouement au saint, et cet intrus, qui se prétend aujourd'hui le cousin de Moulaye Ahmed, fait de la réclame, avec quelques compères, en faveur du saint homme. C'est ainsi que, m'a-t-on dit, il va même faire, dans la tribu des Mjat, près de Meknès, quelques tournées de ziyâra, au nom du saint, et en rapporte du grain et des dons dont il est le naturel bénéficiaire. Il a même acquis un azib, une ferme, pour ses vaches, moutons et chèvres.

Ce barnum a fait mieux : en novembre 1915, avec l'assentiment du chef des services municipaux de Meknès-Ville, il a élevé contre le mur de l'infirmerie, au-dessus du saint, une tente en toile, acquise par souscription chez les habitants de Meknès, formant une véritable chambre, pour cacher aux regards le personnage ; et cette chambre nouvelle, il l'a meublée de matelas, de nattes et de tapis, d'une jarre d'eau. Le saint repose au milieu, de plus en plus entouré de fidèles lui apportant leurs dons pieux, que ramasse soigneusement le Doukkali. Ce dernier même, pour légitimer ses droits, a habilement ajouté aux noms du saint l'ethnique Doukkali, pour faire croire à une parenté avec lui.

La baraka de ce saint se donne aux fidèles, par le contact de ses vêtements ou de ce qu'il a touché, par les paroles plus ou moins intelligibles qu'il prononce. Mais ses excréments et son urine, qu'il laisse échapper sous lui depuis des années, puis-

qu'il ne se lève jamais, sont encore plus efficaces que tout le reste. Et une onction sur une plaie, par exemple, avec un peu de la terre détrempée par cette sainte urine constitue le meilleur des remèdes.

Moulaye Ahmed est un personnage hirsute et sordide, ne suivant en rien les pratiques de l'Islâm et ne faisant jamais la prière. Mais tous ne sont pas ainsi ; et le grand marabout de Bouguirat, qui a sa villa élégante à Mostaganem, cheikh Ben Tekkouk, vêtu de riches costumes, menant une vie de seigneur, roulant en automobile, est lui aussi un saint vénéré de tous les musulmans de la région. Il est même fort apprécié des colons français, auxquels il fait rendre — bien plus sûrement que la justice — les bêtes et objets qui leur sont volés par des musulmans.

On ne saurait douter qu'après la mort de Moulaye Ahmed, le culte ne continue auprès de son tombeau et du mausolée qui le recouvrira ; et le moqaddem actuel, ou ses successeurs, percevront encore les offrandes des fidèles, venant là chercher une guérison, demander la réussite dans une entreprise, la réalisation d'un vœu. On lui attribuera des miracles et il aura peut-être sa légende dorée dans quelque futur recueil de « Vie de Saints ».

Car, ainsi que je vous le disais, les auteurs musulmans depuis longtemps ont écrit des « Vies de Saints », tout comme nos moines du Moyen Age, et les miracles qu'ils racontent ne laissent rien à envier, croyez-le bien, à ceux par exemple des saint Menge, évêque de Châlons, qui guérissait les paralytiques, des saint Benoît, qui ressuscitait les morts, des saint Augustin et de tant d'autres qui, pareils à Moïse, faisaient jaillir des sources, des saint Copras, qui arrêtaient le soleil au moment de son coucher, comme autrefois Josué. Voler dans les airs, parcourir en un clin d'œil des distances de centaines de kilomètres, marcher à la surface des eaux sans enfoncer, faire tomber la pluie, faire périr les gens, rendre la vue aux aveugles, l'ouïe aux sourds, calmer la tempête, arrêter un bateau en marche, un train de chemin de fer, transformer un vivant en

une pierre, rendre des amis invulnérables aux balles ennemies, etc., sont parmi les actes ordinaires des marabouts.

Le Prophète Mohammed lui-même, qui s'était si bien efforcé de se poser en simple mortel et qui ne voulait en rien passer pour un thaumaturge, nous est décrit par ses biographes comme un faiseur de miracles. N'est-ce pas, dans ce cas, des inventions spontanées de théologiens musulmans, désireux de grandir Mohammed aux yeux des simples et de le faire au moins, dans le merveilleux, aussi grand que Jésus-Christ ?

Dans ce pays berbère, où la crédulité des masses est si facile, nombreux sont les personnages politiques et religieux qui ont réussi à s'imposer par des tours habiles de prestidigitation et des ruses de charlatans. Vous citerai-je cet exemple du Mehdi Ibn Toumert, ce grand berbère des Masmouâda, dont Douâté a retrouvé la mosquée à Tînmâl dans le Haut Atlas au sud de Marrâkech en 1901 ? Il avait imaginé, un jour, d'enterrer vivants quelques-uns de ses soldats en leur laissant seulement une petite ouverture pour respirer et leur avait dit de répondre aux questions qui leur seraient posées, qu'ils étaient heureux d'être morts, car ils avaient gagné le ciel promis par Ibn Toumert et qu'ils connaissaient le châtement préparé par Allâh contre ceux qui n'obéiraient pas aveuglement au Mehdi. Cette comédie eut lieu, et Ibn Toumert provoqua les questions des principaux chefs almohades, hésitant à le suivre. Les réponses les convainquirent, ainsi que le peuple, de la sainteté de la mission du Mehdi. Il est à peine besoin d'ajouter qu'après cette cérémonie, le Mehdi fit combler les fosses et fit ainsi périr ses complices pour éviter des indiscretions sur le secret de la ruse.

Mais revenons à notre saint de Meknès.

Dans l'histoire de Moulaye Ahmed el Wazzâni nous avons en outre un exemple de l'exploitation de la *baraka* du saint par un moqaddem, exemple qui se reproduit souvent ; et le voyageur Ali Bey qui parcourut le Maroc au xix^e siècle le constate déjà dans son livre (I, 50 à 52).

On voit par ce que j'ai dit du saint actuel de Meknès que, dès

que quelques fidèles, persuadés de la sainteté de tel ou tel homme, commencent à vénérer publiquement ce personnage, la foule imite cet exemple et le saint est ainsi canonisé par le suffrage populaire tacite.

Les dons arrivent peu à peu au nouveau saint en échange de la *baraka* qu'on lui demande, ou des oracles plus ou moins ambigus qu'il rend par l'intermédiaire de son ou de ses moqaddems. Ceux-ci, de serviteurs bénévoles du saint, deviennent bientôt les prêtres de cette petite religion, dont le saint est la divinité. Ils perçoivent les pieuses offrandes, interprètent les paroles du saint, font au nom des fidèles les sacrifices des victimes égorgées en l'honneur du saint.

C'est également ce qui se passe pour les saints défunts aux tombeaux desquels on va en visite de dévotion. Si dans ce cas le saint ne parle pas lui-même, c'est le moqaddem qui le fait pour lui, encore que le saint puisse, même après sa mort, donner des avis par les songes, à ses adorateurs, auxquels il apparaît dans leur sommeil.

Les marabouts vivants sont naturellement bien moins fréquents que ceux qui sont morts, car le nombre des saints morts augmente chaque jour depuis des siècles, et en outre, la plupart des saints ne sont canonisés qu'après leur mort — à la suite d'un miracle attribué au défunt ou de mainte autre cause¹, et qu'en outre beaucoup de marabouts, ne sont pas des hommes, mais des plantes, des pierres, des sources...

Comme je l'ai dit, les gens du peuple, les illettrés ne sont pas les seuls à pratiquer le culte des saints. Les lettrés, les savants eux-mêmes, le suivent tous également. Mais pour ceux-ci, comme pour les catholiques cultivés, le saint n'est plus qu'un

1) Faut-il en donner un exemple entre mille : le géographe El Bekri, du x.^e siècle de J.-C. (trad. p. 113) raconte que du côté de Biskra, les indigènes avaient trouvé par hasard le cadavre d'un homme mort assassiné depuis longtemps. Mais comme le sang suintait encore des blessures remontant à des années, ils virent un miracle dans ce fait et transportèrent ce cadavre dans leur pays pour l'y enterrer « pensant que la proximité d'un objet aussi saint leur porterait bonheur ».

intercesseur puissant auprès d'Allâh, un ami (*ouali*) de Dieu, et c'est même grâce à cette conception que l'Église musulmane est, de bonne heure, arrivée à élever le culte des saints au rang d'un dogme de l'Islâm. L'auteur marocain de la *Salouat el Anfâs* appelle les Saints : *abouâb Allâh fil'ardh* « les portes (vers) Allâh sur la Terre ». Il est évident aussi que les dévotions en général des savants musulmans à leurs saints sont d'un ordre plus relevé en général que le rituel d'adoration des gens du peuple, bien que les uns comme les autres leur fassent des sacrifices de victimes. Ils ne font rien d'ailleurs pour modifier chez le peuple la conception qu'il a de ses saints et sa façon de les adorer. Je connais même des professeurs de l'Université d'El-Qarouiyine qui sont très fiers d'être moqaddems de sanctuaires et très heureux de recueillir dans le tronc du marabout l'argent qu'y déposent les fidèles.

La fonction de moqaddem à certains tombeaux de saints est, en effet, fort recherchée à cause des bénéfices pécuniaires qu'elle procure. D'ordinaire, pour les grands sanctuaires, c'est le Gouvernement qui aujourd'hui désigne les moqaddems, au Maroc, comme en Tunisie et aussi en Algérie où cette tâche incombe au Gouverneur Général.

Pour le grand patron et fondateur de Fès, Moulaye Idris, les choses se passent un peu différemment. Il y a bien aussi un moqqadem, mais il doit partager l'argent du tronc, dans des conditions déterminées avec les cheurfas idrissites, qui sont nombreux, tant à Fès, qu'au Maroc. Les cheurfas du Jbel Moulaye Abdesselam ben Mechiche, par exemple, ont droit chaque année à partager entre eux l'argent recueilli dans le tronc pendant quinze jours. Et cela ne va pas sans quelques discussions, car celui qui est chargé de dresser la liste des ayants-droit augmente parfois leur nombre afin de garder pour lui les parts de ceux qui sont en surnombre. En 1915 notamment les cheurfas du Djebel Moulaye Abdesselam se plaignirent que le moqaddem fasse onze cents parts du produit du tronc, alors qu'ils n'étaient que 325 environ. Leur réclamation fut reconnue fondée et satisfaction leur fut donnée.

Je dois dire d'ailleurs que, si parmi les cheurfa idrissides il en est de fort aisés, il en est aussi de bien pauvres qui tirent tout l'argent qu'ils peuvent de la renommée de leur saint ancêtre. Et il m'est arrivé bien souvent, me promenant dans le *horm* de Moulaye Idris à Fès, d'être accosté par un musulman — un chérif descendant d'Idris — qui me mettait discrètement dans la main quelques dattes, en me glissant dans l'oreille : *buraka Moulaye Idrîs* « voici de la baraka de Moulaye Idrîs ». Naturellement une piécette, quelques sous, que je tendais non moins discrètement en échange de cette parcelle de baraka, était ma réponse attendue par ce mendiant sacré.



Je ne saurais me dispenser de vous donner quelques indications sur ce que l'on peut entendre par cette *baraka* des saints, dont j'ai parlé si souvent déjà dans ce qui précède. Doutté dans son bel ouvrage *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord* en dit ceci : « Mot que l'on traduit ordinairement par bénédiction, mais qui a une signification beaucoup plus étendue, puisqu'il désigne l'influence heureuse du marabout sur ce qui l'entoure ». Et il ajoute : « Le mot *baraka*, d'ailleurs, ne s'applique pas seulement aux marabouts, mais aussi d'une part à Dieu et de l'autre à tous les objets que la religion considère comme bienfaisants ».

Je pourrais ajouter que la *baraka* émane quelquefois de personnages qui, sans être des saints, des marabouts, sont, à certains moments et dans certaines conditions, détenteurs de *baraka*, parce qu'ils sont momentanément touchés par cette grâce spéciale.

Quand par exemple un professeur en renom, de l'Université d'El Qarouiyyine, termine l'explication du texte du Mokhtasar de Sidi Khelil, après y avoir consacré comme d'usage, plusieurs années, il réunit à la mosquée pour cette leçon dernière, ses collègues, des étudiants, des amis et connaissances. Aussitôt la séance achevée, il est enlevé par les étudiants qui le portent sur

leurs épaules, assis sur son fauteuil (*korsi*) et l'emportent à la Médersa Meçbâhîya tout près de là. J'ai assisté à l'une de ces cérémonies dont le héros était Si Mohammed el-Araqi, grand cadi de Fès, et j'ai pu constater que les nombreux auditeurs, se précipitaient sur le professeur pour le toucher, embrasser son burnous, cherchant par un contact quelconque à gagner un peu de la *baraka* dont il était censé être détenteur.

Il est à supposer que le professeur chargé de *baraka* est emporté sur son fauteuil, afin qu'il ne touche pas le sol, et de ce fait qu'il n'y ait ni souillure, ni déperdition du fluide bien-faisant. Mais les musulmans que j'ai interrogés m'ont dit que c'était pour éviter que la foule, avide de recueillir de la *baraka* de ce professeur, ne mette en lambeaux ses vêtements pour en emporter des bribes sacrées. Pour si peu acceptable que soit cette explication (car le professeur sur les épaules des étudiants n'est pas tellement isolé de la foule que l'on ne puisse atteindre ses vêtements) elle confirme bien l'opinion que le héros de cette journée est chargé de *baraka*.

C'est surtout dans la salle de prière de la Médersa que le professeur commence à recevoir les fidèles qui viennent le toucher et prendre ainsi leur part de *baraka*.

Transporté chez lui sur une mule, le professeur suivi de la foule, de ses auditeurs et de bien d'autres musulmans, s'installe sur une banquette élevée et continue à recevoir les visites de ceux qui recherchent de la *baraka*. J'ai assisté à côté de ce grand cadi de Fès au défilé, ininterrompu pendant plusieurs heures, des visiteurs auxquels on servait sur des tables nombreuses du thé et du kouskous. Thé et kouskous fournis par le professeur et dans sa demeure étaient eux aussi imprégnée de la *baraka* momentanée. Mais la dose en étaient plus forte pour ceux qui recevaient — comme j'en eus l'avantage — une boulette de kouskous de la main même de ce saint d'un jour.

Tout ceci vous montre comment se transmet la *baraka*. J'ai déjà dit plus haut que le fondateur d'une confrérie religieuse transmettait sa *baraka* à son successeur; un marabout quelconque la donne à son moqaddem ou prêtre de son sanctuaire

(c'est pourquoi c'est le moqaddem qui doit faire lui-même, le sacrifice des victimes auxquelles il transmet de la baraka) ; il la donne aussi à la terre de son tombeau et de son sanctuaire, au territoire voisin (devenant *horm* « sacré ») sur un espace variable et impossible à déterminer, aux plantes, aux objets d'alentour, et bien entendu aussi à la descendance tout entière du saint.

Le saint vivant ou l'héritier de la baraka — qui peut être un parent aussi bien qu'un étranger — transmet à qui il veut des parcelles de ce fluide, véritable talisman, qui protège et garantit du mal tout ce qu'il atteint.

Nous avons vu que cette baraka se transmet par le seul contact du Saint ou des objets sanctifiés par lui ou par sa présence. Ainsi, à l'enterrement, à Fès (en 1557 de J.-C.), de Aboulqasem ben Ali el Hassani, le peuple brisa le brancard sur lequel on l'avait porté et en prit les fragments pour avoir la bénédiction du saint. C'est toute la croyance aux saintes reliques, dans les religions les plus variées, qui se trouve là-dedans. Si l'on baise ces objets, la baraka pénètre encore mieux en soi par la bouche que par les mains. Se coucher dans le sanctuaire d'un saint est encore un excellent moyen. Si l'on y reste longtemps et si l'on y dort, c'est encore beaucoup mieux. Le fidèle peut même avoir la faveur de voir le saint lui apparaître en songe en ces lieux, et lui faire de précieuses déclarations. Ceci rappelle bien l'incubation antique, comme l'a remarqué Doutté.

A propos de Moulaye Ahmed el Wazzâni j'ai dit que la terre imprégnée de son urine servait à guérir les plaies ; c'est que l'urine et la salive sont eux aussi d'excellents véhicules de la baraka.

Au XI^e siècle, El Bekri dit par exemple, que les fameux Berghouata avalaient la salive de leur faux Prophète croyant ainsi s'attirer la bénédiction divine.

Cette transmission de la *baraka*, si bien étudiée d'ailleurs par Doutté, d'après les données de l'ethnographie moderne, nous explique les rites et usages relatifs aux saints.

En voici quelques-uns :

On donne aux enfants le nom des saints ; et ce nom ne peut

être qu'un porte-bonheur, car on sait que dans la croyance de tous les primitifs, le nom s'identifie à la personne qui le porte, c'est comme l'image de l'individu, quelque chose qui est en relation magique directe avec l'individu lui-même. Avec le nom et l'image, ou avec l'un des deux seulement, on peut agir à distance sur l'individu lui-même, en bien ou en mal. C'est ainsi qu'il faut expliquer — et non par l'islâm — la crainte de tant d'indigènes à nous dire leur nom quand nous le leur demandons, et la peur qu'ils ont, surtout dans le peuple, de la photographie, à laquelle un musulman instruit de sa religion n'est nullement hostile.

Le nom d'un saint donné à un enfant fait donc participer celui-ci à la baraka de ce saint.

C'est dans le même but que les morts sont enterrés dans le voisinage des sanctuaires et qu'il n'est pas de cimetière musulman, en Berbérie, qui ne renferme au moins la tombe d'un saint.

C'est encore pour recueillir la baraka que l'on fait des pèlerinages aux mausolées des saints. En échange, le fidèle fait sacrifier des victimes par le moqaddem ou vicaire de la divinité, brûle des bougies ou des cierges, des parfums, remet son aumône pieuse, en argent ou en nature, laisse des ex-voto.

Le rituel du pèlerinage ici n'est fixé par personne et pour personne dans le culte des saints. Évidemment les victimes égorgées, le sont toujours selon le rituel musulman et au nom d'Allâh par conséquent, mais à part cela, le pèlerin est libre de se livrer à toutes les pratiques qu'il juge bonnes et dans l'ordre qui lui plaît.

Il emporte souvent sur lui, en dehors de la baraka dont il s'est imprégné, un peu de ce fluide bienfaisant, sous une forme palpable en prenant un peu de la poussière ou de la terre qui recouvre le tombeau. Cette terre est un talisman. Un malade pourra s'en servir pour guérir une plaie en en saupoudrant le mal ; il pourra dans tous les cas l'avaler comme une médecine, surtout s'il peut la mélanger à l'eau bénite de la source sacrée coulant souvent auprès du tombeau du saint, et ce sera un remède très efficace.

C'est que la terre, selon les primitifs, garde par son contact avec quelqu'un ou quelque chose les vertus et les qualités de ce quelque chose ; elle en possède « l'âme ». Chez les anciens Grecs, la terre du pays natal que l'on jetait dans la fosse creusée par le fondateur d'une ville, marquait que l'on transportait dans la nouvelle cité, le vieux foyer des ancêtres.

C'est pour établir un lien magique de même nature que l'on jetait une pincée de terre dans la fosse où l'on venait de déposer un parent mort. Et ce rite, vidé de sa croyance, est demeuré chez nous comme une survivance de nos primitifs ancêtres.

Sur les vertus attribuées à la terre des tombeaux de saints et à l'eau des sources voisines, il y aurait des volumes d'exemples à donner pour étayer cette universelle croyance.

El-Kittani citant dans sa *Solouat el-Anfâs* les *Nawâzil* d'El-Mayara déclare licite pour un musulman de prendre de la terre du tombeau des saints pour se guérir, car cela se faisait, dit-il, au tombeau de Hamza, l'oncle du Prophète des Arabes.

Quant aux avantages de cette terre, cet auteur en énumère quelques-uns. Par exemple, transportée en pays non musulman, elle force à l'islamisation ceux des infidèles qui la foulent aux pieds.

Il ajoute encore que des anges ont pour mission de ramasser la poussière des chaussures, rapportée des pèlerinages aux saints, et qu'ils la jettent sur la tête des prisonniers musulmans en pays infidèle ; cela les soulage de leurs misères et leur évite la mort violente.

Telles sont les opinions d'un savant contemporain, mort professeur à l'Université d'El-Qarouiyine de Fès.

Comme je le disais plus haut, les croyances relatives aux mérites de la terre des saints tombeaux n'est pas spécial à la Berbérie, ni à l'Islâm. Les exemples qu'on pourrait en donner pour des saints catholiques notamment seraient nombreux. Entre autres, Tylor cite celui d'une femme guérie en avalant trois petits paquets de la poussière du cercueil de saint Jean Berckmans, mort en 1621 et canonisé en 1865.

En dehors des pèlerinages individuels que fait le fidèle quand

il le veut, pour demander une guérison, un succès, etc., il y a le pèlerinage collectif, qui a lieu à une époque déterminée de l'année. C'est la fête patronale appelée tantôt *mousem* « fête », comme au Maroc, tantôt *waada* « fête votive » comme en Algérie. Les rites de ces fêtes en commun varie plus ou moins d'un marabout à l'autre et mériteraient de faire l'objet d'une enquête complète dans toute la Berbérie.

Ce sont, en tous cas, de véritables fêtes communielles. Les fidèles protégés par leur saint viennent ce jour là le remercier, lui offrir des dons et des sacrifices, sceller le pacte d'alliance avec lui par un repas en commun, auprès de son sanctuaire. C'est la communion des fidèles avec leur dieu. Les fidèles qui, dans l'année, ont fait un vœu, une promesse (*waad*) au saint, pour obtenir une réussite, une guérison, profitent de ce jour plus spécialement pour donner au saint ce qu'ils lui ont promis en échange de son puissant secours, de sa baraka bienfaisante.

Qui de vous n'a pas remarqué au grillage des fenêtres, aux anneaux des portes de certains tombeaux de saints, aux branches d'un arbre voisin, des fils de laine, de menus débris de vêtements, des touffes de cheveux, pieusement attachés là par les mains des fidèles, des femmes surtout ? Ou encore des clous plantés dans la porte, des pierres déposées près du sanctuaire ? Sont-ce là des ex-voto ? Que signifie ce rite si général dans toute la Berbérie ?

Si l'on interroge celui ou celle qui l'accomplit, même si on est parvenu à le mettre assez en confiance pour qu'il parle sans crainte, on s'aperçoit bien vite qu'il fait là un geste dont il ignore le sens réel. Il accomplit ce rite parce que depuis des générations il est d'usage de l'accomplir, mais il en ignore la raison initiale, celle que connaissaient pourtant ses ancêtres.

Cette raison, c'est l'ethnographie qui va nous la donner.

Des rites semblables se retrouvent chez les primitifs les plus divers et qui eux savent encore pourquoi ils les accomplissent.

En laissant au saint, au dieu, au prêtre, une partie de son vêtement, de sa chevelure quelque chose qu'il détache de son corps, une pierre qu'il a touchée, le primitif pense avoir fait

passer dans cet objet la maladie, le mal qui était en lui et qu'il abandonne ainsi au saint. Celui-ci, comme le bouc d'Israël, devient le receptacle des maux des humains.

On peut expliquer de la même façon une foule de rites et de survivances, qui existent chez les peuples les plus divers de race et de religion.

On dit par exemple aujourd'hui chez nous, par manière de plaisanterie à un ami, de toucher du fer quand on rencontre un prêtre. C'est une façon de dire « protégez-vous contre la mauvaise influence qui émane du prêtre ». Celui-ci a pu en effet être considéré, ainsi que le saint, que le féticheur des nègres, comme le réceptacle des maux, des péchés de ses ouailles et devenir de ce fait une puissance dangereuse.

Quant au fer, il a produit dans l'humanité une telle révolution lorsqu'il a été utilisé par l'homme, qu'il peut bien passer encore pour un talisman dans maint pays. Dans les campagnes de France, c'est du fer qu'on met sous les couveuses pour assurer une bonne réussite à la couvée; à Tlemcen on met du fer sous la tête des enfants au berceau pour en éloigner les mauvais génies¹.

Mais ce saint devenu le réceptacle du mal de ses adorateurs devient donc, de ce fait, une puissance dangereuse, source de mauvaises influences contre lesquelles il faut se prémunir. C'est ainsi que chez certains anthropophages du centre de l'Afrique, lorsque le féticheur d'un clan ennemi est pris avec d'autres ennemis, ceux-ci sont dévorés, mais on ne mange pas le féticheur pour ne pas absorber le mal qu'il incarne.

Des considérations précédentes il ressort que les saints musulmans de cette Berbérie détiennent à la fois une force bienfaisante, qu'on appelle ici la *baraka* (c'est le *mana* des Indiens) et une force dangereuse et malfaisante. D'où les rites

1) M. R. Basset, dans ses *Recherches sur la religion des Berbères* (p. 28) signale d'après Duveyrier et d'autres auteurs que les femmes touareg invoquant certain génie « doivent éviter de porter sur elles quoi que ce soit en fer ou en acier, fût-ce une aiguille ».

ayant pour objet de capter la première et de se protéger contre la seconde.

Il semble bien cependant que dans la croyance de nos indigènes ce soit, de ces deux forces que tout marabout possède, la *baraka* qui l'emporte. Aussi bien dans le rite des chiffons ou des cheveux attachés aux sanctuaires faut-il, chercher une autre explication que celle du « transfert du mal ». Cette seconde explication ne détruisant d'ailleurs en aucune façon la première.

Pour le primitif, un lien magique existe entre l'individu et les parties détachées de son corps, cheveux, ongles, dents, prépuce (à la circoncision) placenta (à l'accouchement) et, par extension, entre les parties détachées du costume qu'il porte habituellement. On sait que dans la croyance générale des primitifs aussi bien que dans celle de nos indigènes nord-africains le bien ou le mal qu'un sorcier peut faire à l'aide d'incantations ou de rites magiques, sur ces objets, atteint le propriétaire de ces objets à distance et c'est même une des manières de produire l'envoûtement. C'est pourquoi le barbier, qui ressemble beaucoup à ce qu'il était autrefois chez nous en Europe, qui est en même temps arracheur de dents et qui pratique la circoncision, prend le plus grand soin de ne pas laisser traîner les parties mortes qu'il a détachées du corps de ses clients.

Dès lors on aperçoit combien il est facile d'admettre la croyance par laquelle le fidèle qui laisse auprès du saint, dans cette atmosphère de *baraka*, quelque chose de son corps ou de son vêtement pense jouir, par le lien magique qui l'unit à ces objets, de la *baraka* dont ce quelque chose de son corps laissé là est constamment imprégné.

Ainsi expliqué, ce rite n'est pas moins efficient que celui qui consiste de la part du fidèle au transfert de la *baraka* du saint, à son propre domicile ou sur sa personne, au moyen d'une relique, d'un peu de terre du tombeau.

Je n'ai vu nulle part le rite du dépôt de chevelures de femmes poussé plus loin qu'au marabout de Sidi Ali bou-Ghâlem à Fès, non loin de Bâb Ftouh et à l'intérieur du rempart.

Tout près du sanctuaire de ce saint, dont la toiture a été enfoncée par un obus français lors des émeutes de mai 1912, s'élève sur le chemin un énorme jujubier sauvage. Ce sont les branches épineuses de cet arbre que les femmes ont choisies pour y accrocher leur chevelure. Et l'on peut y voir non seulement de simples touffes de cheveux de femmes, mais des coiffures entières enveloppées dans des pièces d'étoffes. Ce curieux spécimen des rites populaires de ce pays, cet arbre-marabout — qui au dire des fidèles représente le tombeau de la mère de Sidi Ali bou-Ghâlem — a été photographiée par Dieulefils et figure dans son album de vues de la capitale idrissite (Paris, 1916, in-8, pl.

*
* *

Nous n'avons parlé jusqu'ici que des marabouts-hommes ou des marabouts-femmes, car il en est des deux sexes. Ce ne sont pas là les seuls saints, les seules divinités populaires de nos Berbères, si imprégnés de religiosité : des arbres, des pierres, des animaux, des sources, comptent aussi au nombre des innombrables marabouts des indigènes musulmans de ce pays. Et je vous dirai quelques mots tout à l'heure de ces autres divinités anciennes aussi, qu'adorent encore bien des groupements indigènes : le soleil, la mer, le feu, par exemple ¹.

Ces marabouts ou divinités autres que des êtres humains ne sauraient nous surprendre quand on sait que nos indigènes nord-africains, ont cette croyance, commune aux primitifs, qui leur fait octroyer généreusement une âme à tous les êtres — et non pas seulement à l'homme — ainsi qu'aux plantes et aux objets inertes, aux pierres et aux rochers par exemple. C'est ce que les ethnographes appellent l'animisme.

Un arbre se distingue-t-il des autres par son isolement parmi d'autres essences différentes, par sa forme ou sa taille, sortant

1) On trouvera pour ces cultes et croyances des Berbères des détails et des références aux auteurs anciens dans l'intéressant article de R. Basset, *Recherches sur la religion des Berbères* (Rev. de l'Hist. des Religions, tir. à p. 1, broch., 1910).

de l'ordinaire, par ses dimensions excessives par rapport à celles des autres arbres de même espèce, voire simplement par son ombrage délicieux dans ces pays de lourd soleil, il devient bientôt l'objet d'un culte, tout comme un homme ai-je dit ci-devant, qui sort de l'ordinaire, parce qu'il fait des miracles, ou qu'il est fou, idiot, etc.

Il le devient encore plus sûrement si, dans le voisinage, se trouve une source.

Pensez donc : l'ombre et l'eau, ces biens si précieux dans des pays aux longs et rudes étés ! Il n'est pas étonnant qu'ils soient depuis la plus haute antiquité l'objet du culte reconnaissant de l'humble voyageur, du pasteur assoiffé poussant sous le soleil de plomb son maigre troupeau.

Assez souvent — mais pas toujours — ces cultes sont islamisés peu ou prou. Un cercle de pierres, un mur en pierres sèches entourant le tronc de l'arbre, un petit monument se dressant tout auprès, constituent aux yeux du fidèle le temple de ce dieu. On donne à ce simple monument le nom d'un musulman, d'un saint plus ou moins obscur, mais assez souvent, pour ne pas trop inventer on l'appelle Sidi-l-Mokhfi « Monseigneur le caché », c'est un *deus ignotus*, c'est un saint indéfinissable, mais qu'on dit enterré là ; et c'est sur lui que s'islamise, non sans peine d'ailleurs, le culte de l'arbre ou celui de la source.

Que de fois aussi ces arbres-marabouts, surtout quand ils sont sur des hauteurs sont dédiés au célèbre patron de Bagdad, Sidi Abd el-Kader el-Djilâni (ou el-Jilâli pour el-Gîlâni), et le culte de ce saint absorbe ainsi les rites de dendrolâtrie si chers aux Berbères. L'arbre aux touffes de cheveux, auprès de Sidi 'Ali ben Ghalem dont je parlais tout à l'heure, passe pour avoir poussé sur la tombe de la *mère* de ce saint comme le caroubier du tombeau de Sidi l-Halwi à Tlemcen est né du sang de ce marabout.

Doutté a d'ailleurs montré depuis longtemps que les cultes des hauts lieux, dont parle la Bible, se retrouvent dans cette Afrique du Nord sur plus d'une montagne, au sommet de mainte

colline. Et c'est encore le plus souvent Sidi Abd el-Kader el-Djilâni qui en est l'objet.

Comme partout, si la source est chaude ou minérale, elle a encore bien plus de chances de devenir ou plutôt de rester sacrée.

Si ces cultes des plantes et des eaux sont plus ou moins islamisés dans ce pays, ils le sont parfois vraiment bien peu. Vous citerai-je un exemple entre mille. J'aperçus un jour, dans la montagne de Tlemcen, des femmes berbères de la tribu des Beni Ournid, en train de brûler des parfums et de faire des prières à une source. Comme aucun monument dans le voisinage ne révélait la présence d'un saint musulman, je demandai à ces femmes ce que signifiait ces cérémonies et à qui elles s'adressaient. « Ah ! s'écrièrent-elles, ces parfums, ces offrandes sont pour notre Seigneur le Maître de la source. C'est pour qu'il ne manque pas de nous donner son eau ». En causant ensuite, elles m'expliquèrent que ce « Maître de la Source » sortait parfois de son antre sous la forme d'un animal fantastique, dont on avait grand peur.

Voulez-vous un autre exemple ?

A deux kilomètres à l'ouest de Tlemcen, non loin de l'angle S.-E. du vieux rempart mérinide de la Mansoura, se trouve un laurier-rose dont le seul titre de gloire est d'être le seul de son espèce en cet endroit et de se trouver aussi tout près d'une source limpide qui sourd à quelques mètres plus bas.

Ce laurier-rose est marabout. Aucun édifice, aucune pierre, aucun signe particulier ne le signale à l'attention du passant. Il a pourtant la propriété spéciale de guérir les enfants à la mamelle, frappés par le mauvais génie de *Teir el-lî* « la chauve-souris ».

La mère qui veut guérir de ce mal son enfant, l'apporte auprès de ce laurier-rose, un peu avant le lever du soleil ou avant son coucher. Un breuvage d'eau de la source voisine, mêlée à quelques feuilles pilées du laurier-marabout que l'on fait avaler en partie à l'enfant, l'accomplissement de quelques rites (brûler du benjoin ou une bougie), de courtes incantations, constituent le remède souverain.

Ce laurier-marabout est visité dans le même but par les Juives et les Musulmanes ; celles-là le matin et celles-ci le soir.

On a remarqué que le pèlerinage à cet arbuste devait avoir lieu vers le moment du lever du soleil ou de son coucher. C'est que dans la croyance populaire, l'âme de ce marabout est censée sortir de l'arbre au moment où le soleil se couche. C'est alors qu'elle fait ses promenades nocturnes et ne rentre occuper sa demeure, l'arbre, qu'au moment où se lève le soleil. Ceci est vrai pour la plupart des âmes des choses et des morts, qui sont ainsi assez bien modelées sur ces milliers de démons, les djinns dont les divagations se font surtout à la faveur des ténèbres nocturnes.

Nul moment n'est donc mieux choisi pour la visite du laurier-marabout que celui de la sortie ou de la rentrée de l'âme, car le fidèle qui demande une grâce sera plus sûrement remarqué alors, qu'à tout autre heure du jour ou de la nuit, par l'âme qui passe devant lui.

Et c'est ici qu'il devient difficile de marquer la séparation qui peut exister entre les esprits-âmes des humains, des marabouts, des choses et les esprits-djinns.

On sait que s'il n'est pas question des saints dans l'Islâm originel, il n'en est pas de même des djinns, ces démons inférieurs qui peuplent le monde, qui donnent la maladie en pénétrant dans le corps des humains par exemple. Ces démons qui existent pour tous les primitifs, existaient également pour les anciens Arabes du temps de Mohammed ; il n'a pas cru devoir abolir cette croyance et l'a admise dans l'Islâm. Et nos Berbères n'ont eu aucune peine à garder leur ancienne conception du monde des génies, de ces *chamârikh*, comme les nomme El-Bekri¹, et de tant d'autres démons berbères, tout en devenant musulmans. Ils ont employé leurs sorciers à se les concilier aussi bien que les marabouts musulmans, bien souvent, peut-être, héritiers des privilèges de leurs prédécesseurs les sorciers.

1) Cf. El-Bekri, *Description de l'Afrique septentrionale*, éd. p. 189, tr. 351-352.

Le djinn pour nos indigènes, a les mêmes qualités que pour tout primitif ; il est généralement invisible, mais il peut, s'il le veut, prendre telle forme qu'il lui plaît. Il y en a de deux sexes ; ils ont telle ou telle religion — et l'on cite plus d'un professeur musulman aux leçons duquel assistaient les djinns — telle ou telle couleur, tel ou tel nom. Ils ne sont pas tous malfaisants, bien que ce soit le cas le plus fréquent et qu'on leur attribue justement la cause de tous les maux. Ils ont toutes les qualités et tous les défauts des hommes et il faut bien se garder de leur déplaire ou de les irriter. Des formules et des rites magiques, des sacrifices de victimes, des amulettes servent à éloigner ou à se concilier ces dangereux démons, qui sont innombrables, circulent surtout pendant la nuit, fréquentent les endroits sombres et humides, les dépôts d'ordures et de sang de préférence.

C'est eux qui ravissent les enfants à la mamelle, qui les menacent jusque dans le sein de leur mère et c'est pourquoi il existe une foule de rites protecteurs des femmes pendant leur grossesse, des enfants au berceau.

Le mauvais œil est aussi le fait des djinns et c'est eux qui nouent l'aiguillette.

Mais quand on sait se les concilier, ces terribles djinns peuvent rendre bien des services. Et nombre de femmes musulmanes de Tlemcen ainsi que de Fès — la femme n'est-elle pas toujours quelque peu sorcière — connaissent bien le moyen de se faire prédire l'avenir par les djinns.

Pour cela, elles leur offrent par exemple un repas nocturne : c'est la *ōchet el fâl* « repas du bon augure ». Un plat de kouskous préparé sans sel (car les djinns n'aiment pas le sel) et de certaine façon, par une jeune fille vierge, est déposé dans une chambre de la maison, à la nuit tombante. Toutes les femmes montent alors sur la terrasse, tous les hommes ou jeunes garçons étant soigneusement écartés de la maison ce soir-là. Quand les femmes pensent que les djinns ont terminé leur repas, elles commencent à les interroger à leur manière et écoutent, silencieuses, les réponses aux questions qu'elles leur posent. Ont-elles interrogé les djinns au sujet de la guérison

d'un malade ? La réponse par de joyeux youyous est de bon augure, par des cris de douleur, c'est la mort prochaine du malade qu'ils annoncent ; ont-elles voulu se renseigner sur le mariage possible de l'une d'elles ? Les djinns feront entendre un bruit lointain d'orchestre de fête, pour annoncer que le mariage sera prochain...

Je disais que les djinns se présentent sous les formes les plus diverses. La plupart des animaux dangereux, nuisibles ou répugnants renferment pour nos musulmanes de ce pays l'âme d'un djinn. C'est peut-être pourquoi certains indigènes hésitent parfois à les tuer et respectent si souvent comme vous le savez la vie de la vermine qui les ronge.

Mais il est des talismans pour protéger les humains et leurs demeures contre ces vilaines bêtes et les djinns qu'elles incarnent. Et pour vous montrer que la croyance n'est pas nouvelle, et qu'elle n'est pas spéciale aux seules gens du peuple, voici la traduction d'un passage de la chronique de la ville de Fès intitulée *Rouâd ul Qirâds* écrite en 726 de l'hégire (1326 de J.-C.).

Ce passage relate des travaux ayant eu lieu à la mosquée d'El-Qarouiyine au temps des Omayyades d'Espagne, au x^e siècle de notre ère :

« Le chambellan El Mansoûr ben Abi Amir fit élever dans cette mosquée bénie la coupole recouvrant la Anza, au milieu de la cour, à l'endroit où se trouvait l'ancien minaret. Au sommet de cette coupole on fixa les talismans et statues qui se trouvaient auparavant au sommet de la coupole du Mihrâb et qu'avaient faites les anciens, notamment au temps des chiïtes. Il fit fixer les talismans au moyen de clous de fer au sommet de la coupole. Parmi ces talismans, l'un était pour les rats. (Grâce à lui) un rat ne pouvait ni entrer, ni vivre en ces lieux, ni y faire son nid. S'il y pénétrait il était aussitôt découvert et mis à mort ; un autre était le talisman des scorpions ; il avait la forme d'un oiseau tenant dans son bec la queue d'un scorpion ; et les scorpions ne pouvaient entrer dans cette noble mosquée, ni s'y reproduire. Si l'un des fidèles en introduisait un sur ses

vêtements, celui-ci devenait inoffensif et ne remuait pas ¹. »

Puis l'auteur donne un exemple de ce fait et poursuit :

« Un troisième talisman se trouve au sommet d'un bâton de cuivre jaune et comporte des boules (de cuivre) dont on dit qu'elles éloignent les serpents. (Grâce à ce talisman) le serpent ne peut nicher dans cette mosquée, ni même y entrer. Si par hasard il en pénètre un, il est aussitôt découvert et mis à mort. »

Il existe des talismans, des amulettes de toute sorte, contre les djinns, en commençant par le petit morceau de papier couvert de signes cabalistiques que fabrique le taleb et que l'on porte sur soi, comme une sorte de scapulaire. Est-il besoin de mentionner parmi ces objets protecteurs le fer à cheval cloué sur la porte, dans la boutique ou la maison, la main de Fatma (khamsa ou khmīsa) peinte plus ou moins grossièrement sur les murs, ou façonnée en cuivre ou en or et portée avec les bijoux; la stylisation dans le décor de ce pays de cette main de Fatma, de ces cinq doigts protecteurs, a donné les figures les plus curieuses et, après Westermarck, notre ami Ricard vous en a tracé la genèse dans une récente conférence sur les Arts indigènes ici-même. Certains tatouages, servent eux aussi de protection contre les djinns, aussi bien que les clous de girofle portés en collier, les coquillages, les pattes de hérisson, l'œil lui-même agissant contre le mauvais œil, etc.

Mais si, malgré les amulettes, le mauvais génie est entré dans le corps de l'individu, il faut chercher à l'en faire sortir pour guérir le malheureux possédé.

A cet effet les rites de sorcellerie les plus divers sont usités et l'on fait appel également au sorcier (*taleb*) ou au marabout et parfois à l'un et l'autre si c'est nécessaire.

Voici un exemple que j'ai noté dans la région de Tlemcen :
Les parents du possédé font venir un *taleb* (sorcier). En pré-

1) M. Gsell rapporte qu'à Carthage on enfouissait sous les maisons des images en métal de ces animaux pour les protéger et mettre en fuite les scorpions (cf. St. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, t. I, p. 134 et références de la note 9).

sence du malade, le taleb s'adresse au djinn qui le possède et qui répond par la bouche même du malade.

Voici à peu près le dialogue qui s'engage entre le taleb et le djinn.

« — Pourquoi t'es-tu ainsi emparé de cet individu ? »

« — Il m'a marché sur le corps, l'autre jour, dans tel sentier. . » ou encore « Il m'a atteint en jetant de l'eau chaude » ou bien « Le serpent qu'il a tué tel jour, à tel endroit, était mon fils ».

« — En vérité, reprend le taleb, tu n'es guère bienveillant ! Ne crains-tu donc pas Allâh, en faisant souffrir ainsi ce malheureux qui ignorait le mal qu'il t'a fait bien involontairement ? »

Le taleb essaie ensuite de faire sortir ce djinn, en récitant certains versets du Coran, ou par des écrits et des breuvages appropriés.

S'il n'y a pas réussi au bout de quelques jours, il s'adresse de nouveau au djinn, en ces termes à peu près.

« — Puisque tu ne veux pas sortir de ce corps, on va t'emmener dans le sanctuaire de tel marabout. »

Par la bouche du possédé, le djinn se met alors à protester et à crier : « De grâce ne m'y conduis pas ! Je t'en supplie par Allâh et par sa Sainte Loi ! »

Naturellement malgré ces cris, on se décide à emmener le malade au sanctuaire réputé. Il proteste, supplie et crie tout le long de la route, mais on l'entraîne de force et quand il a passé une nuit dans le sanctuaire guérisseur, il en sort débarrassé de son djinn.

Dans cet exemple, comme dans bien d'autres, il apparaît que les djinns malfaisants ne s'accordent guère avec les saints et que d'autre part le marabout a plus de puissance sur le djinn que le sorcier lui-même.

Au reste marabout et sorcier jouent le même rôle pour écarter et combattre les djinns, mais tandis que le second n'agit que par la puissance magique du rite, de l'incantation, le premier agit par la force de sa *baraka*.



La religiosité de nos Berbères musulmans qui se manifeste dans le culte des saints, dans les croyances aux esprits et aux démons, par des cérémonies magiques plus ou moins islamisées, s'exprime encore dans mainte autre pratique fort ancienne.

Les fêtes saisonnières, les rites agraires et naturistes, sont universellement répandus dans ce pays depuis l'antiquité la plus lointaine.

Doutté dit quelque part, dans sa volumineuse étude *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord* (p. 14) : « Le caractère rigide du dogme (musulman) la précision minutieuse qui règle le rituel sont autant d'obstacles à sa compénétration avec toutes les institutions religieuses auxquelles il succède. Qu'est-il resté d'intact dans la religion actuelle des indigènes de l'Afrique du Nord, de leurs croyances antérieures, de leurs divinités primitives ? Bien peu de chose : si nous n'avions pas quelques inscriptions, quelques passages d'auteurs anciens, quelques noms dans les dialectes berbères, nous ne serions guère en état de prouver que les habitants de ce pays n'ont jamais adoré un autre Dieu qu'Allah l'Unique, l'Afrique du Nord n'est pas une terre bien favorable pour les folkloristes... »

Je ne partage pas tout à fait cette manière de voir. De nombreux indices nous montrent déjà que la masse des vieilles croyances et des vieux cultes antérieurs à l'Islâm est considérable chez nos Berbères.

On peut imaginer, par ce que l'on connaît déjà, que bien des marabouts en Berbérie ont remplacé d'anciennes divinités païennes. Pour l'affirmer Doutté voudrait que l'on retrouve ici les cérémonies qui se puissent rapprocher de celles d'avant l'Islâm, et qu'ont décrites d'anciens auteurs, pour telle ou telle divinité païenne, comme des exemples en ont été découverts dans l'Orient musulman.

Est-il absolument nécessaire d'avoir la copie fidèle d'un rituel antique subsistant en Berbérie jusqu'à nos jours ? Évi-

demment oui, si l'on veut identifier exactement tel saint musulman actuel à telle divinité antique. Mais pour montrer la persistance des vieux dieux, des séculaires croyances chez nos Berbères, il suffit d'avoir des exemples de rituels complets, antérieurs à l'Islâm, et conservés dans une certaine pureté.

Il n'y a pas si longtemps que l'on étudie la religion des Berbères avec quelque méthode et à la lumière de l'ethnographie moderne — et Doutté, en la matière, a le mérite d'être un initiateur, d'avoir tracé la voie à suivre — pour pouvoir affirmer que l'on manquera de documents et d'arguments.

Le nombre des berbérissants français est encore infime dans ce pays et c'est d'eux surtout qu'il faut attendre des découvertes intéressantes sur l'ethnographie des Berbères.

Chacun sait aujourd'hui déjà par exemple que les Berbères, les ruraux surtout, n'ont pu se plier aisément au calendrier lunaire de l'Islâm et qu'ils ont tous conservé, d'un bout à l'autre de l'Afrique du Nord l'usage du calendrier julien, celui même que suivent les Russes notamment et qui est en retard de 13 jours sur notre calendrier grégorien. On fête un peu partout dans ce pays le premier jour de l'année sous le nom d'Innaïr ou Ennayer (Jannuarius) ou Bouini (bonus annus) aussi bien dans les campagnes que dans les villes.

Les fêtes des solstices, avec leurs rites magiques antiques se retrouvent chez les musulmans berbères. Et M. l'interprète Trenga nous signalait, ici même, dans une causerie, certains rites d'adoration du soleil¹ chez les tribus berbères de la région de Fès.

Quant aux cérémonies et rites agraires tombant à des époques fixes de l'année solaire, ou groupés au moment de certaines fêtes musulmanes, en particulier de l'Achoura, ou revenant occasionnellement au moment d'une sécheresse, par

1) On lira avec profit sur le culte du soleil chez les anciens Berbères, les pages qu'y consacre (p. 248 et suiv.) St. Gsell (*Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, t. I); cet auteur y cite notamment un passage d'Ibn Khaldoun (*Berbères*, tr. I, p. 177), et un autre de Basset pour les Canaries, dans ses *Recherches sur la religion des Berbères*, p. 12, *loc. cit.*

exemple compromettant les récoltes, ils sont universellement répandus sous des formes variables, dans l'Afrique du Nord tout entière.

Le carnaval en Maghrib existe plus ou moins développé dans nombre de tribus berbères ; et il a bien conservé son caractère originel de fête agraire, avec le meurtre de l'esprit — de la divinité — de la végétation et sa résurrection pour une nouvelle année. La fête du Sultan des Tolba à Fès qui se reproduit chaque année au mois d'avril, et que j'ai étudiée de très près, a, elle aussi, très bien le caractère d'une antique fête agraire.

On a déjà signalé en Algérie et surtout au Maroc des cérémonies de prostitution sacrée. Aux tribus marocaines indiquées par Léon l'Africain, Mouliéras et Salmon, nous ajouterons cette fraction des Beni Mahâsen (Ghyâta) signalée par l'interprète Trenga comme pratiquant pendant une certaine nuit de l'année une fête de ce genre et dont il a noté avec soin les détails. Or on sait que l'ethnographie a expliqué cette prostitution rituelle comme ayant pour but de favoriser la végétation.

M. l'interprète Trenga nous apprend à cette occasion que cette fameuse nuit chez les Beni Mahâsen est précédée d'un festin rituel au cours duquel on mange la chair d'un *chien* égorgé par un Juif.

Ce repas communiel d'un animal dont on ne mange pas habituellement la chair, nous dévoile encore un rituel correspondant à certaines croyances, conservées ou disparues, sur cet animal. Et comme nous savons par ailleurs qu'il est des sacrifices d'animaux faits par certaines tribus berbères, dans des circonstances solennelles, nous sommes amenés à penser que de ce côté encore, il y a bien des trouvailles à faire sur la zoolâtrie des Berbères.

Un de nos berbérissants algériens, M. Laoust, professeur actuellement à l'École supérieure de Rabat, qui, à l'occasion de ses études de linguistique berbère a poussé ses investigations, avec beaucoup d'intelligence, dans le domaine religieux et sociologique, a déjà fait d'intéressantes découvertes sur les

vieux cultes conservés au Maroc dans nombre de tribus berbérophones.

Il a bien voulu me communiquer les renseignements qu'il a notés et m'a autorisé même à en faire état dans cette présente causerie, bien qu'il n'ait encore rien publié des documents qu'il a réunis.

Dans la lettre qu'il a jointe à l'envoi de ses notes, il me dit par exemple au sujet du chacal — qui dans nombre de tribus fait l'objet de cérémonies rituelles — qu'il serait intéressant de faire des rapprochements avec le dieu à tête de chacal (Anubis) chez les Égyptiens, et le chacal, animal consacré au dieu des Morts.

Il ajoute : « Des informations prises en Kabylie confirment ma théorie. On peut généraliser à toute l'Afrique du Nord le culte des animaux sacrés : chacal et renard, vache, singe, poule et coq, chat, bélier, quelques oiseaux et en particulier la cigogne ».

Je ne vous donnerai pas ici les détails minutieusement notés par M. Laoust, pour un grand nombre de tribus berbères, au sujet de rites relatifs au meurtre du chacal, je me bornerai à vous résumer ses propres conclusions :

a) Le sacrifice est accompli avec pompe et solennité ainsi qu'il sied à un acte religieux ;

b) Dès que le sacrifice est terminé, la tristesse fait place à la joie, même chez ceux qui ne font le sacrifice que d'une simple effigie de l'animal ;

c) Le chacal apparaît ici comme une victime expiatoire dont la mort renouvelée chaque année est nécessaire pour assurer au clan sa prospérité. Pendant que cette victime se débat dans les spasmes de l'agonie, chacun lui jette sa pierre et, par ce geste, expulse son mal, le donne à la victime qui meurt ;

d) Enfin si, dans un banquet communiel les Chleuh se partagent et mangent rituellement la chair du chacal, c'est qu'ils veulent s'assimiler la puissance mystérieuse, la vertu, la baraka comme on dit aujourd'hui, qu'ils attribuent à l'animal immolé. Autrement dit, c'est pour se fortifier, se sanctifier, pour se divi-

niser eux-mêmes qu'ils mangent la victime passée dans un feu doué lui aussi de sa propre vertu.

Et M. Laoust, rapprochant de ces cérémonies le rôle important attribué au chacal dans les contes berbères, dans la toponymie et jusque dans le nom de certaines plantes, se demande s'il ne faut pas voir là une preuve que cet animal est sacré pour bien des tribus berbères.

Les anciens Berbères, comme les Grecs, les Romains et tous les primitifs ont également déifié les forces de la nature. J'ai eu l'occasion d'appeler l'attention, il y a quelques années, dans une note sur les cérémonies en usage dans le Maghrib pour provoquer la pluie, sur une sorte de divinité de la pluie que les indigènes invoquent un peu partout pour conjurer la sécheresse redoutée.

Dans cette enceinte, il y a quelques jours, M. Brunot vous montrait que l'Océan était traité comme une divinité par les marins et les pêcheurs et qu'on lui offrait des sacrifices et des victimes.

Bien mieux, ce culte du feu si violemment condamné par l'islâm, cette religion des Mages (les *Madjôûs*) paraît avoir laissé dans ce pays plus que de simples vestiges, plus que des survivances sporadiques, ayant l'apparence de simples rites magiques, de cérémonies plus ou moins tronquées et incomplètes, comme ces feux des solstices qui auraient peut-être pour but de renforcer le soleil à une époque critique de sa course ou de purifier les fidèles, et que l'on retrouve dans cette Afrique du Nord bien plus répandus encore que les feux de la Saint-Jean dans la vieille Europe.

Nous savons par des textes que jadis des tribus berbères pratiquaient le culte du feu, et l'auteur du *Rôûdh el Qirtâs* nous dit même que des Berbères qui habitaient, au début du ix^e siècle de J.-C., l'emplacement où Idris bâtit Fès, pratiquaient la religion des Mages (cf. éd. de Fès, p. 16).

Le professeur Laoust vient de découvrir chez les Aït Isaffen, tribu berbère de l'Anti-Atlas marocain, une cérémonie très complète d'un vieux culte du feu, avec ses prêtres, ses

idoles, et toute une série de cérémonies du plus haut intérêt.

M. Laoust publiera bientôt, lui-même, les précieux renseignements qu'il a recueillis à ce sujet, ainsi que les comparaisons qu'il a déjà pu faire avec ce qui se passe dans d'autres tribus berbères. Il ouvrira de la sorte aux investigations des chercheurs un domaine nouveau et qu'il a été le premier à explorer.

Je le remercie vivement de m'avoir autorisé — avant la publication de ses notes — à faire part de ses trouvailles. Je me bornerai, pour en marquer l'intérêt, à vous résumer une cérémonie typique dont ses notes m'ont appris tout le détail.

A l'époque des battages, chacun des habitants du village de Taliza (Aït Isaffen dans l'Anti-Atlas) donne une certaine quantité de grain devant servir à l'achat d'une vache qui sera égorgée deux jours avant la fête d'Achoura, à la porte de la mosquée du village. Le sang est recueilli, puis répandu à la place qu'occupera bientôt le bûcher annuel, centre des principales cérémonies rituelles.

La viande de la vache est distribuée à raison d'une part par foyer du village.

Dès le lendemain, les femmes et les jeunes filles apportent de la montagne du bois et des herbes sèches et les hommes en font, en dehors du village, un bûcher aussi haut qu'une maison.

Les enfants ce jour-là vont ramasser des escargots dont ils font des colliers, ils en donnent aussi quelques-uns à chaque habitant. Ils cueillent également des baguettes de laurier-rose dont ils enlèvent l'écorce et qu'ils peignent en rouge et en vert.

Le soir de l'Achoura la fête commence par un repas pris en commun à la mosquée par les hommes, qui se rendent à l'issue du repas, à la maison de Daoûd ou-Brahim, le grand-prêtre des cérémonies qui vont suivre¹. Cette fonction de grand-prêtre est héréditaire dans la famille; à défaut d'enfant mâle, il est remplacé par sa femme qui transmet à sa mort cette fonction à ses frères.

1) Il est à noter que, contrairement à la prescription de la *sonna* musulmane, suivie par les Berbères, le grand-prêtre de ce culte du feu ne s'épile pas.

Quatre jours avant l'Achoura, Daoûd ou-Brahim a coupé une longue branche d'olivier qu'il consume par un bout de façon que le soir de la fête il en reste un tison bien sec d'une coudée de longueur.

Arrivés à la maison de Daoûd ou-Brahim, les hommes, ainsi que les femmes en costume de fête qui s'y trouvent déjà, forment la haie devant la porte. Les hommes ont la tête et les pieds nus tandis que leurs reins sont ceints de peaux de chèvre.

Le grand-prêtre sort de chez lui vêtu seulement d'une blouse blanche qu'il relève, jusqu'au-dessus du nombril, de la main gauche, tandis qu'il tient de la droite le tison d'olivier allumé, sur lequel il souffle en disant :

« Voici votre morceau de bois, ô gens ! »

La foule qui rit et pousse des cris joyeux, suit Daoûd ou-Brahim qui, arrivé sur la place du village, met avec son tison le feu à une brassée d'herbes sèches qu'on y a préparée.

Les flammes de ce feu éclairent la nudité du grand-prêtre. Les femmes ayant un fils portant le nom du Prophète s'avancent alors et font trois bonds au-dessus du feu.

La première partie des cérémonies est terminée. Le grand-prêtre laissant retomber normalement sa blouse rentre chez lui et revêt aussitôt ses plus riches vêtements.

L'un des grands du village envoie chercher alors deux petites idoles, enfermées dans un temple et que l'on ne présente au peuple qu'à l'occasion de ces fêtes. L'une d'elles se nomme « le morceau de bois du feu d'Achoura » ou « le cierge d'Achoura ». C'est un morceau de figuier raclé, à l'une des extrémités duquel est fixé un bâtonnet « un doigt » disent les Berbères sur lequel les épouses stériles viendront glisser leur bague¹.

Ce « cierge d'Achoura » est coloré en vert à l'aide d'une poignée d'orge verte ou d'herbe, avec laquelle on le frotte ; puis celui qui est allé le chercher, le rapporte sur son épaule ainsi qu'une petite lampe allumée qui, elle aussi, fait partie du mobi-

1) C'est avec raison que M. Laoust croit voir dans cette idole une survivance des cultes phalliques.

lier sacré. Dès qu'il arrive sur la place du village où la foule l'attend, le cortège se met en marche. En tête marche l'homme qui porte le « cierge d'Achoura » et la lampe ; derrière lui vient le grand-prêtre portant un fusil sur l'épaule gauche et tenant toujours le tison sacré, dans sa main droite enveloppée cette fois d'un pan de sa blouse blanche qui le couvre complètement, puis viennent les hommes du village accompagnant de leurs tambourins les chants orduriers des femmes fermant le cortège.

On se rend ainsi au grand bûcher. Lorsqu'on est arrivé, la foule s'arrête. Seul, le grand-prêtre s'avance et met le feu au tas de bois, en prononçant par trois fois :

« Il n'y a de Divinité qu'Allâh ».

Le porteur de l'idole la dresse tout près du bûcher, en la maintenant avec des pierres ; il dépose sur l'idole sa lampe allumée et se retire.

Hommes et femmes entourent alors le bûcher et se penchent vers la fumée en disant :

« Quel que soit le côté vers lequel tu dois t'incliner, ô fumée ! montre-nous le ».

On tire des présages de la direction de la fumée. L'année sera mauvaise si elle est poussée vers le Nord ou vers l'Ouest ; elle sera bonne quand la fumée va dans le sens contraire¹.

Lorsque les flammes remplacent la fumée, hommes et femmes font tous en courant vers la droite, trois fois le tour du bûcher.

C'est à ce moment que les épouses qui n'ont pas encore eu d'enfant introduisent leur bague dans « le doigt » de l'idole et l'y laissent un moment avant de la remettre, espérant ainsi devenir mères.

Le brasier s'éteint peu à peu et chacun avant de se retirer, s'avance et lance dans le feu les quelques escargots, que les enfants lui ont donnés la veille, en disant : « Partez avec votre mal ! »

1) Cela concorde bien d'ailleurs avec le régime des pluies de ce pays elles ne sont amenées que par les vents d'Ouest et du Nord. Les vents du Sud et de l'Est sont secs.

L'individu qui avait apporté « le cierge d'Achoura » le reprend et chacun vient jeter une pincée de cendre dans le trou où se trouvait cette idole.

La foule rentre silencieuse au village, dans une attitude de tristesse et de recueillement qui contraste avec la joie et les chants obscènes de l'aller.

Le lendemain, les jeunes gens vont sur le bord de la rivière voisine; ils se jettent de l'eau les uns aux autres et se baignent.

Une nouvelle série de cérémonies va commencer.

Une femme cette fois, nommée *Aïcha l'aser*, pénètre dans le temple des deux idoles où a été replacé la veille « le cierge de l'Achoura ». Elle y prend la seconde idole, appelée *taslit*, « la fiancée ». C'est un bâton de bois d'amandier d'une coudée environ. A l'un des bouts, deux bâtonnets sont fixés et représentent les jambes terminées chacune par une rondelle de bois permettant à cette grossière statue de se tenir debout.

Aïcha l'aser, avec de l'eau de la rivière, lave l'idole et la revêt ensuite de riches étoffes, puis la dresse sur la place où elle préside jusqu'au soir aux chants et aux danses des femmes du village.

L'idole est ensuite déshabillée et remise dans son temple d'où elle ne sortira que l'année suivante dans les mêmes circonstances. Les cérémonies se terminent là.

Quant aux baguettes de laurier-rose que les enfants avaient peintes en vert et rouge, ils s'en sont servi pour frapper aux portes de toutes les maisons du village le soir d'Achoura. Ils les conservent ensuite jusqu'à la fin du mois d'Achoura. Le matin du premier jour du mois suivant, ils vont tous ensemble jeter, en un certain endroit, hors du village, leur baguette en disant :

« Va-t-en avec ton mal, ô ma baguette! »

En donnant ici, d'après M. Laoust, la description sommaire d'une vieille fête religieuse berbère, à peine islamisée par l'introduction de quelques rares formules musulmanes, je pense avoir souligné l'importance et l'intérêt de ces survivances antiques dans la religion de nos indigènes. Cet exemple typique

montre à lui seul combien sont vivaces encore, chez les Berbères, les anciens cultes antéislamiques.

Je ne veux pas pousser plus loin les citations que j'emprunte à M. Laoust, ne voulant pas déflorer davantage ses découvertes ni empiéter sur l'explication qu'il donnera de ces cérémonies.

*
* *

De ce qui précède il ressort que, dès les débuts, l'Islâm sonnite rencontra bien des difficultés pour s'implanter chez les populations berbères des campagnes jusqu'à la fin du xv^e siècle de J.-C.

Il devint cependant de bonne heure, sous les gouverneurs et les rois arabes d'abord, puis sous les sultans berbères, la religion du gouvernement en Berbérie, à quelques exceptions près (royaumes kharedjites de Tiaret, Sidsjilmâssa, Tlemcen). Néanmoins cet Islâm resta, pendant tout le Moyen Age, principalement la religion de l'élite, des intellectuels pourrait-on dire, et n'eût guère de foyers d'expansion autrement que dans les Universités musulmanes de l'Afrique du Nord et de l'Espagne.

Il fut alors une religion tolérante pour les chrétiens qui furent admis dans les milices royales, comme mercenaires, et dans les villes comme commerçants. Il y eut même des alliances par le mariage entre chrétiens et notables musulmans. Des églises chrétiennes furent ouvertes au culte dans les principales villes. En Espagne il y eut même quelques conversions de Musulmans réfugiés chez les chrétiens, mais c'est une infime exception par rapport au nombre considérable de Chrétiens et surtout de Juifs qui se font Musulmans en Berbérie pendant tout le Moyen Age [p. ex. de nombreux juifs de Fès à la fondation de Fès-Jdid (fin du xiii^e)]. On constate qu'à partir du xv^e siècle c'est l'Islâm seul qui gagne du terrain non seulement à la ville, mais chez les ruraux, et c'est en vain qu'encore aujourd'hui les missions chrétiennes (aussi bien catholiques que protestantes) essaient d'évangéliser les Berbères.

L'invasion arabe hilalienne, qui, au xi^e siècle de J.-C. amena

dans la Berbérie près d'un million d'individus, de nomades, apporta un élément ethnique nouveau dans cette Afrique mineure; elle contribua aussi à répandre chez les Berbères la langue arabe. Mais elle n'a développé en rien l'Islâm dans ce pays. Ces Arabes étaient, comme tous les nomades, peu religieux; ils froissèrent même plus d'une fois, par leur tiédeur, les Berbères très attachés à leurs croyances anciennes et toujours imbus d'une profonde religiosité.

Ce fut l'influence des Berbères et de leur religiosité qui réislamisa — si l'on peut dire — ces Arabes hilaliens, autant peut-être que ce fait que l'Islâm étant la religion des gouvernements fut naturellement recherchée des chefs arabes désirant les faveurs de l'État.

Le contact des conquérants chrétiens de Sicile en Ifrîqiya ne contribua pas peu non plus, semble-t-il, à cette réislamisation des Arabes hilaliens.

Il y eut même — à ce contact — chez certains chefs arabes des tribus de Hilâl et de Solaym, à la fin du XIII^e siècle de J.-C., une poussée d'Islâm mystique et maraboutique, une esquisse — dans diverses régions de l'ouest et du sud de la Berbérie — de confréries religieuses qui n'existèrent guère d'ailleurs qu'à l'état sporadique.

Ce mouvement maraboutique arabe du XIII^e siècle fut éclipsé dans l'histoire par celui du XV^e siècle de J.-C., et celui-ci fait même négliger trop souvent la véritable origine des mouvements politico-religieux des Almoravides et des Almohades qui eurent pourtant, eux aussi, à leur base de véritables confréries religieuses.

En effet, à partir du XV^e siècle, la propagation étonnante et la réussite de la religion musulmane, chez les ruraux berbères, est due à ce que le mysticisme et les confréries religieuses la mirent à la portée des masses frustes et la répandirent à travers la montagne et la plaine par les marabouts-prêcheurs, qui en firent le lien nécessaire pour grouper les Berbères contre l'envahisseur européen (Portugais et Espagnols).

Parti du Maroc, ce mouvement d'islamisation se répandit

peu à peu sur toute la Berbérie, et il se continue de nos jours.

Abaissé des hautes sphères des spéculations dogmatiques au niveau d'un rite, d'une formule facile, d'une règle simple, incorporé surtout au culte des saints locaux, l'Islâm devenant une religion de combat contre le chrétien, secondant le « nationalisme » berbère, se présentait sous les plus heureux aspects. Il absorba souvent, en les islamisant, les vieux cultes ainsi que l'antique magie, la sorcellerie, les croyances animistes si chères aux Berbères et devint la religion rêvée des masses incultes auxquelles il conservait leurs conceptions religieuses, leur particularisme étroit (maraboutisme) sans dépasser le niveau de leur intellect grossier et en leur promettant une autre vie avec un paradis plein de charmes dans l'Au-delà.

Aux siècles de relative tolérance des royaumes de la Berbérie vis-à-vis des Chrétiens d'Europe, succède à partir du xvi^e siècle de J.-C. l'intolérance la plus absolue, le fanatisme le plus aigu que l'Islâm ait jamais connu, même en Orient au temps des Croisades.

La disparition des Musulmans d'Espagne et l'orientation particulière de l'Islâm en Berbérie, à partir du xvi^e siècle est aussi une des causes de la regression que l'on constate dans la civilisation musulmane de toute l'Afrique mineure à partir de ce moment.

Au surplus, on est encore assez peu renseigné sur le degré de pénétration de l'Islâm dans nombre de tribus marocaines et sur la façon dont il y est pratiqué.

On a constaté que le culte des saints et les pratiques religieuses de l'Islâm semblent moins développés chez les nomades, berbères ou arabes, que chez les sédentaires. Toutefois, chez les uns comme chez les autres, l'Islâm gagne tous les jours du terrain, par l'action des confréries religieuses et par l'étude du Coran qui se fait dans les tribus berbères, même nomades, dans les villages et dans la plupart des douars.

Le culte des saints n'est dans aucun pays d'Islâm plus développé que chez les Berbères. Le saint est la véritable divinité locale, par là il plait au Berbère, il éclipse le plus souvent Allah

lui-même, divinité abstraite, lointaine et vague. Et ces saints ne sont pas seulement des hommes vivants ou morts, mais des arbres, des sources, des pierres, des animaux même.

Les croyances, admises par l'orthodoxie musulmane, aux djinns, ces démons variés et en nombre infini qui peuplent le monde, sont universellement répandues dans ce pays. Les amulettes, les sorciers et les marabouts servent à se protéger contre ces méchants esprits.

Les rites naturistes, les fêtes agraires, les cultes préislamiques se retrouvent encore partout et le Maroc réserve certainement sous ce rapport d'intéressantes trouvailles aux berbérissants préparés à ces recherches.

Les découvertes, de ce côté, déjà faites par le professeur Laoust, tout récemment, à propos du culte des animaux et du feu chez nos Berbères, sont déjà de précieuses indications sur la richesse du domaine à explorer dans l'ordre des survivances religieuses.

C'est que malgré tout, l'Islâm même simplifié, n'est pas parvenu à régner en maître sur la conscience de tous ces Berbères qui pourtant se disent musulmans. Ces farouches montagnards, plus attachés à leur terre et à leurs dieux locaux, qu'aux dogmes islamiques acceptent volontiers de s'intituler musulmans, parce que ce titre est bien porté, mais bien souvent ils ne suivent pas les pratiques essentielles de l'Islâm et rejettent les règles coraniques du droit civil pour conserver leur *orf* (*qanoun* en Kabylie), c'est-à-dire leurs coutumes ancestrales¹.

Au début, en Algérie, notre administration, dans son ignorance des peuples soumis avait, pour mainte tribu de langue berbère, imposé les juges musulmans, les cadis, et la loi

1) Les Arabes pourraient aujourd'hui encore appliquer à la Berbérie d'aujourd'hui cette parole de Pomponius Mela (*de Situ orbis*, l. I, ch. vi, citée par R. Basset, *Recherches sur la rel. des Berb.*, p. 25) : « Les habitants des rivages de l'Afrique, depuis les colonnes d'Hercule, ont adopté en tout point nos mœurs et nos usages, si ce n'est que quelques-uns ont conservé leur langue primitive, ainsi que les dieux et le culte de leurs ancêtres ». Mais il faudrait ajouter à la conservation de la langue et des dieux, celle de coutumes familiales et tribales par de nombreuses tribus berbères.

musulmane. Elle froissait ainsi sans le savoir, les plus chers désirs de ces indigènes accoutumés d'être jugés par des arbitres et par leurs assemblées locales ; en outre elle contribuait à propager l'Islâm dans la montagne berbère, avec la langue arabe. Mieux renseignée elle est revenue de son erreur, et les Kabyles de Jurjura aussi bien que les schismatiques du Mزاب, ont leurs juridictions spéciales, conformes à leurs traditions séculaires.

L'administration marocaine, dès le début du Protectorat a tenté de faire une distinction entre Berbères restés purs et ceux qui sont très islamisés. Dès 1914, un dahir a divisé ce pays, juridiquement et administrativement, en deux territoires ; l'un dit de coutumes, l'autre — le plus islamisé — conservant la loi musulmane.

La tâche délicate sera maintenant de déterminer l'aire respective de ces territoires ; et l'on aura alors, par ce nouveau témoignage de respect aux croyances et aux usages traditionnels, donné aux Marocains une preuve de plus de notre sollicitude éclairée, de notre désir de ne rien détruire de ce qui leur est particulièrement cher depuis des siècles. C'est évidemment un bon moyen de les rapprocher de nous et de gagner leur confiance. La paix assurée par nos baïonnettes, l'équité de l'administration française, le temps et l'école bien comprise feront le reste.

ALFRED BEL.

Directeur de la Médersa de Tlemcen.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES-RENDUS

S. LANGDON. — *Sumerian Epic of Paradise, the Flood and the Fall of Man.* (*University of Pennsylvania. The University Museum. Publications of the babylonian Section*, vol. X, n° 1). — Philadelphie, 1915, in-4°, 98 pages, 5 planches autographiées et 2 planches en phototypie.

Au mois de juin 1913, Sayce faisait connaître à la Société anglaise d'Archéologie biblique un fragment d'un poème sumérien sur le Paradis terrestre, le Déluge et la Chute de l'homme, copié l'automne précédent par Langdon au Musée de Philadelphie. Depuis cette époque, il a été retrouvé deux autres morceaux qui complètent presque entièrement la tablette. Langdon en publie la photographie, transcrit, traduit et commente le texte dans le premier fascicule du tome X des Publications de l'Université de Pennsylvanie.

Au commencement du monde, dans le pays montagneux de Dilmoun, le dieu de l'abîme, Enki, et son épouse gouvernaient l'humanité. Dans cette région il n'y avait jamais de tempête; les animaux n'attaquaient point plus faible qu'eux; les maladies étaient inconnues; l'homme ne vieillissait pas et ne faisait en aucune manière le moindre tort à son prochain. Mais un jour, au temps d'un certain Tagtoug, roi de Sumer, Enki, mécontent de l'humanité, probablement parce qu'elle ne s'appliquait pas suffisamment à rendre à la divinité le culte pour lequel elle avait été créée, décida de la faire périr par une inondation; il prévint de son dessein Nintoud, la déesse-mère de Sumer, à qui l'homme était redevable de l'existence. Cette déesse résolut de sauver les gens pieux, parmi lesquels se distinguait le roi. Neuf mois durant, Enki dévasta la campagne et la fit disparaître sous les eaux. Tagtoug, monté dans un vaisseau avec deux bateliers, fut sauvé et déifié. Il

devint jardinier et le dieu Enki, imploré par Nintoud, daigna lui confier divers secrets, dans le temple de Dilmoun. De la déesse elle-même il reçut des instructions sur les plantes et les arbres qu'il lui était permis d'utiliser; elle en avait réservé une seule, le cassier; il en cueille le fruit et le mange; désormais l'homme est condamné à la maladie et à une vie plus courte. Pour lui venir en aide dans la lutte pour l'existence, la déesse, d'après les destins fixés par les grands dieux lui donne des patrons de la bonne santé, de l'agriculture et des divers arts manuels.

Dilmoun où, d'après cette tablette, était localisé le Paradis terrestre des Sumériens, était une région montagneuse où s'exploitaient des mines de cuivre, où l'on honorait plus particulièrement Enki, le dieu d'Eridou. Delitzsch, jadis, l'a identifié aux îles Bahrein; Langdon lui donne une plus grande extension; d'après lui, c'est toute la côte orientale du golfe Persique, avec les îles qui en dépendent, depuis le 29° degré environ de latitude peut-être jusqu'au détroit d'Ormuzd et à la mer Arabique. Ce paradis terrestre ainsi déterminé, l'auteur s'appuie sur une Carte du monde, dressée probablement au temps de la I^{re} dynastie babylonienne, pour interpréter les données géographiques de la tradition biblique relative au Jardin d'Eden.

En ce qui concerne l'origine de l'humanité, Langdon établit deux traditions originellement distinctes, mais confondues dès l'époque de la première dynastie babylonienne. A Nippour on attribuait primitivement la création de l'homme à la seule déesse-mère, qu'on l'appelle Ninharsag, Nintoud, Mami ou Arourou; à Eridou, le dieu Enki seul aurait été le créateur; dans la théologie de l'un et de l'autre centre religieux, c'est le limon de la terre qui sert de matière première à cette œuvre de la divinité. Plus tard, à Eridou, vient s'ajouter l'idée d'un mélange de cette terre avec le sang d'un dieu; on la rencontre sous la forme la plus ancienne dans le texte d'un fragment de tablette jadis publié par Pinches et réédité dans ce volume. On la trouve, transformée par les théologiens de Babylone, au début du 6^e livre du *Poème de la Création*; elle se maintient et est recueillie par Bérosee.

Le poème du Déluge, édité par Poebel, confond les deux traditions anciennes et même attribue à Anou et à Enki une part dans la création de l'homme, tandis que le poème édité par Langdon suit exclusivement la tradition nippourienne. Les deux s'accordent pour considérer Enki d'Eridou comme régent de l'humanité primitive et auteur principal du Déluge, pour attribuer à Nintoud le regret de voir anéantir sa création et le désir de la sauver de la destruction totale.

Langdon recherche le développement de ces traditions en dehors de la Babylonie. Chez les Hébreux il retrouve la survivance de la déesse-mère collaborant à la création de l'humanité dans la personne de la première femme. Le nom de *Hawwâ* lui paraît être celui d'une ancienne divinité ophidienne des Sémites occidentaux, car en araméen le serpent s'appelle *hawwê* et dans une inscription de Carthage se trouve mentionnée une déesse *Hawwat*. D'autre part, la déesse-mère babylonienne Arourou-Mami-Nintoud n'est pas sans présenter elle aussi un caractère ophidien. De plus, les paroles d'Ève à la naissance de Caïn : « J'ai créé un homme avec Jahveh » seraient inspirées tout simplement par un texte babylonien d'après lequel Arourou forme avec Mardouk la semence de l'humanité; dans les deux cas la préposition est philologiquement la même.

Les Grecs ont connu la création de l'homme formé du limon de la terre; peut-être l'ont-ils empruntée à Béroze pour l'adapter au mythe de Prométhée; on en trouve la première mention au II^e siècle avant l'ère chrétienne dans les œuvres d'Apollodore (cf. p. 29 et suiv.; p. 38, note 1).

En Égypte, à l'époque où les Cassites régnaient en Babylonie (deuxième millénaire), dans les scènes sculptées de Deir-el-Bahari et de Louqsor, le dieu-potier Khnoum est représenté modelant les figures de princes futurs. Est-ce là un emprunt à la tradition sumérienne? Langdon penche vers cette hypothèse (cf. p. 35; p. 38, note 1). Le dieu Khnoum est en effet figuré avec une tête de bélier et la tête de bélier est un des symboles d'Enki, le dieu d'Eridou, qui lui aussi est en même temps un dieu des eaux et un dieu-potier. Langdon semble ici (p. 34) confondre les attributs des dieux suméro-akkadiens et les représentations figurées de ces dieux. Cependant la théorie jadis dégagée par M. Heuzey pour la symbolique assyrienne s'applique à toute la période antérieure : les grands dieux revêtent exclusivement des apparences anthropomorphiques, mais ils sont aussi caractérisés et représentés chacun par un ou plusieurs symboles; ainsi, pour Enki, les monuments portent tantôt la tête de bélier qui parfois surmonte un bâton, tantôt un animal fantastique formé d'un avant-train de bélier ou d'antilope uni à un corps de poisson, et tantôt encore le vase aux eaux jaillissantes, lequel est un emblème commun à plusieurs divinités.

Si le récit de la création de l'homme dans la Bible se rattache aux traditions suméro-babyloniennes et plus particulièrement à l'enseignement d'Eridou, ne doit-on pas trouver dans les mêmes traditions des

points de comparaison avec le récit de la chute ? En fait, la tablette 4561 qu'édite Langdon lui fournit la doctrine de Nippour sur ce sujet ; celle d'Eridou, il la dégage de la *Légende d'Adapa* que nous ne connaissons pas dans l'original sumérien, mais seulement par des fragments sémitiques d'époques diverses. Langdon voit dans la Bible une parfaite combinaison (*a masterly combination*) des deux enseignements. La légende d'Adapa, dont il retrace le thème et cite des extraits, fait remonter la chute au début de la civilisation, sinon au début de l'humanité, et elle attribue l'origine des maux de l'homme à la connaissance du bien et du mal qui résulte des intrigues d'un dieu, sans qu'Adapa lui-même semble avoir produit un acte de volonté pour atteindre à cette connaissance. Dans l'enseignement de Nippour la faute qui introduit dans le monde la maladie et l'hostilité de la nature n'est pas imputable au premier homme, comme dans la Bible, mais au survivant du Déluge ; dans l'un et l'autre cas, la cause directe est identique : la manducation d'un fruit auquel la divinité avait interdit de toucher.

Une interprétation de la liste des rois antédiluviens conservée par Béroze, un essai d'identification du nom sumérien Tagtoug au nom hébraïque Noé et une note sur les noms des bateliers de l'arche babylonienne complètent l'étude sur le principal document de ce fascicule.

Un fragment de tablette (n° 4611) contient les instructions de la divinité au survivant du Déluge, pour enseigner aux hommes le culte des dieux et établir parmi eux la justice et la charité. Comme dans la tablette éditée par Poebel (n° 10.673), cet homme s'appelle Zioudsoudou. De la comparaison des textes, Langdon conclut que sous deux noms différents Zioudsoudou et Tagtoug sont certainement un seul et même personnage et il tend à rejeter l'opinion, émise par Poebel et d'abord acceptée par lui-même, de la translation du héros dans un endroit privilégié, opinion moins fondée sur le contenu des nouveaux poèmes que sur les données de la *Geste de Gilgamesh* et des traditions recueillies par Béroze.

En résumé, dans ce fascicule, Langdon s'applique à déterminer les deux grands courants de la théologie sumérienne relatifs à la double question des origines de l'humanité et des maux dont elle est affligée ; à rechercher quelles influences ils ont pu exercer, et tout particulièrement sur la formation des documents qui composent les premiers chapitres du livre de la Genèse.

L. DELAPORTE.

La Sainte Bible. — Traduction nouvelle d'après les meilleurs textes avec introductions et notes. (*La Bible du Centenaire*. Première livraison : *Genèse, Exode, I-IX, 6.*) Un fasc., gr. in-4°, de 80 pages. Société biblique de Paris, 54, rue des Saints-Pères, Paris, 1916. Prix de souscription : 50 fr. (en une ou cinq annuités).

Il n'existe comme version française de l'Ancien Testament, qui s'astreigne à rendre exactement le texte original, que celle de Reuss. Cette œuvre résume toute une vie d'enseignement fécond et sa valeur est encore considérable; mais elle est distancée par les progrès que l'exégèse a accomplis dans ces trente dernières années. On conçoit que la Société Biblique de Paris ait entrepris, à l'occasion du centenaire de sa fondation, une traduction nouvelle. Nous avons dès maintenant le premier fascicule de l'A. T.; la traduction du N. T. paraîtra parallèlement.

La nouvelle traduction s'adresse au grand public. C'est pourquoi elle se présente avec de beaux caractères d'imprimerie et dans un grand format; mais, d'autre part, le choix des collaborateurs, le soin avec lequel le travail est révisé, les notes textuelles ou explicatives au courant des derniers travaux, et jusqu'aux introductions, lui donnent une réelle valeur scientifique.

Les meilleurs témoins du texte ont été comparés et le fruit de ce travail se marque dans la traduction et dans les notes critiques imprimées, au-dessous de la traduction, en petits caractères. L'auteur de l'Avant-propos, M. A. Lods, observe que si, depuis longtemps, on applique cette méthode au Nouveau Testament, elle constitue une nouveauté pour l'Ancien. En effet, je ne connais guère, en notre langue, que *La Sainte Bible*, éditée à Cologne en 1739, où les diverses versions ont été utilisées, mais en partant de la Vulgate. « On a renfermé entre deux crochets, dit l'Avertissement de cette traduction de 1739, ce que [la Vulgate] a de plus que les textes originaux. On a mis de même entre deux crochets, mais en italique et avec des marques particulières, ce qui est pris du texte samaritain, du grec des LXX et de celui du Nouveau Testament, de la paraphrase chaldaïque, de la version syriaque et même ce qui est particulier au texte hébreu dans les livres historiques ». Cet exemple n'a pas été suivi : nos versions modernes françaises traduisent à peu près exclusivement le texte massorétique.

Sans viser au commentaire, une traduction gagne toujours à être accompagnée de notes explicatives. On trouvera l'essentiel au bas des pages de la Bible du Centenaire.

Dans la marge, les diverses sources sont indiquées par les lettres universellement admises (J, E, D, P, R). Les gloses anciennes ou les menues additions des rédacteurs sont imprimées en petits caractères. On a procédé largement et en évitant les subtilités auxquelles se laissent parfois entraîner les exégètes. Nous espérons même qu'en ce qui concerne notamment le Lévitique, on écartera le découpage de détail auquel l'école de Wellhausen a cru pouvoir aboutir.

Le procédé adopté pour distinguer les sources est le plus pratique ; il est facilité ici par la disposition du texte en deux colonnes qui permet le jeu typographique sans perte appréciable de place. Le lecteur le plus novice en saisira rapidement le maniement et l'appréciera. Car, à première vue, on retrouve la suite des récits interrompus, et l'on sépare les répliques qui, dès que l'esprit en saisit la raison, perdent le caractère fastidieux de redites et prêtent à d'intéressants rapprochements. En un mot, les dispositions adoptées, loin de compliquer la lecture, y apportent une grande clarté et facilitent l'intelligence du texte.

Des introductions sont promises qui résumeront les données les plus certaines sur l'origine des divers écrits de la Bible. Pour l'Ancien Testament ces indications seront groupées dans une introduction générale ; mais la couverture du présent fascicule donne les renseignements indispensables sur la composition de la Genèse.

Pour la transcription des noms propres, nous félicitons la commission de publication de ne pas avoir adopté dans toute sa rigueur le système massorétique¹. Reuss lui-même y avait apporté quelque tempérament. Une transcription rigoureuse, outre qu'elle déroute et rebute le lecteur, est d'autant moins justifiée que la forme grecque, sur laquelle est fondée l'orthographe courante, est plus ancienne et généralement plus exacte que la vocalisation massorétique. On a justement écarté le vocable « l'Éternel » assez mal fondé, et on a adopté constamment Yahvé. Toutefois, dans cette phrase de l'avant-propos : « Le nom se prononçait donc bien certainement, à l'origine, *Yahvé* », les mots « à l'origine » sont à biffer.

1) On aurait même pu, avec avantage, être plus large. Par exemple, écrire *Sinear* au lieu de *Chinear* ; et, pour éviter toute confusion, *Enos* au lieu de *Enoch*.

Le travail d'établissement du premier fascicule est dû, pour la Genèse, à M. Louis Aubert et, pour l'Exode, à M. Henri Trabaud. M. Ad. Lods s'est chargé de la revision. Nous souhaitons que les fascicules suivants restent à la hauteur du premier et, pour témoigner aux auteurs que notre opinion est fondée sur un examen attentif, nous leur présenterons quelques menues remarques en restant dans les limites qu'ils se sont eux-mêmes fixées.

Genèse, I, 2 : « la terre n'était que *solitude et désert* » ne rend pas assez fortement l'état chaotique du *tohou wa-bohou* et donne l'impression que la terre était déjà créée.

I, 26-27. La traduction : « Dieu créa les hommes à son image » rompt très heureusement avec la version habituelle, en rendant le collectif par le pluriel. Il n'eut peut-être pas été inutile de traduire ensuite : « Il créa un mâle et une femme », ou tout au moins de préciser ce sens en note.

II, 24. Nous doutons fort qu'il y ait dans ce verset une allusion à un mariage autre que le mariage ordinaire. Il ne faut pas abuser des survivances de la parenté comptée en ligne féminine ; celles qu'on a cru relever en Israël ou chez les Arabes nomades sont, pour le moins, sujettes à caution.

III, 24. La lecture, d'après les LXX : « et il le (l'homme) fit habiter à l'orient du jardin d'Éden », nous paraît peu en situation. Appliquée aux Keroubim, comme le veut le texte hébraïque, cette localisation a une signification précise ; elle n'en a pas pour l'homme. En effet, l'entrée des lieux saints était régulièrement à l'Est et, par suite, dire que les Keroubim étaient installés à l'orient du jardin d'Eden, signifie qu'ils étaient postés à l'entrée, pour remplir leur fonction qui était de garder le chemin de l'arbre de vie.

IV, 1. Dans la parole d'Ève, à la naissance de Caïn : « J'ai acquis un homme avec l'aide de Yahvé », le texte du dernier membre de phrase est déclaré incertain et peut-être fautif. C'est probable, mais le sens ne laisse guère de doute. La croyance était générale en Israël que l'enfant est un don de la divinité en ce sens que l'union avec l'homme ne suffit pas, il faut encore l'intervention de la divinité. Voir par exemple, I Samuel, II, 21 : « Yahvé visita (l. : *wa-yifqod*) Hanna, elle conçut et elle enfanta » et ci-après Gen., XXI, 1-2 ou encore la réflexion de Jacob dans Gen., XXX, 2¹.

1) Cette notion se rattache à des idées primitives ; cf. notre *Introduction à l'Hist. des Religions*.

IV, 7. Le texte de ce verset est considéré comme altéré et on renonce à le traduire. Ce qu'on en saisit se rattache à un réalisme fort intéressant : le péché est conçu comme un mauvais esprit qui se logeait dans la porte de la maison. De là, les rites bien connus concernant le linteau, les montants de la porte ou le seuil.

VI, 1-4. L'essentiel est dit sur ce curieux et difficile fragment mythologique. La traduction littérale de *bené-E'lohim* par « les fils de Dieu » nous semble peu satisfaisante, même expliquée par « êtres appartenant au monde divin ». D'après l'usage ancien, de même que *bené-Israel* désigne les Israélites, que *bené ha-yona* ne signifie pas « petits pigeons », mais pigeons, que l'interpellation *ben-adam* doit se traduire : « ô homme ! » et que les *bené-hanehiim* ne sont pas forcément des fils de prophètes ni de jeunes prophètes, mais simplement des prophètes constitués en confrérie, nous devons être ici en présence des *Elohim* dont il est fait mention *Gen.*, I, 27 et III, 22 (l'un de nous) et qu'il faut se garder de confondre avec les anges.

X, 15-18, sont attribués à tort presque entièrement au rédacteur. Il y a là un renseignement trop précis et trop exact pour qu'il n'ait pas été emprunté à une source phénicienne. Ce renseignement est noyé au milieu des additions successives apportées les unes par l'auteur du v. 19, d'autres par le rédacteur. Nous ne pouvons donner ici nos raisons, mais nous notons en italique les diverses additions, pour en dégager le texte emprunté à la source phénicienne : « Canaan engendra Sidon, son premier né, puis *Het*, les *Jébuséens*, les *Amoréens*, les *Girgasiens*, les *Hivvites*, les *Arquiens*, les *Siniens*, les *Arvadiens*, les *Semariens* et les *Hamatiens* ».

XVII, 25. Il eût été intéressant de signaler que si ce chapitre, fixant à huit jours la circoncision des Israélites, nous apprend qu'Ismaël ne le fut qu'à 13 ans, c'est pour expliquer la coutume arabe. Dès lors, si l'on prend soin de spécifier l'âge avancé auquel Abraham fut circoncis, n'est-ce pas dans l'intention de montrer que, pour les étrangers qui adoptent le culte de Yahvé, la circoncision peut se pratiquer à tout âge ?

XVIII-XIX. Ces chapitres, qui décrivent l'apparition de Mamré et la destruction de Sodome offrent de grosses difficultés que nous ne prétendons pas résoudre ; mais nous observerons que le lecteur, une fois prévenu des inconséquences de la narration, il n'y avait aucun inconvénient à les laisser apparaître dans la traduction, d'autant qu'il n'y a souvent inconséquence que de notre point de vue. L'auteur du récit ayant, dès l'abord, spécifié qu'il s'agissait d'une apparition de Yahvé, était contraint

de faire parler et agir Abraham en conséquence. De là, l'expression « mon Seigneur » au lieu de « mes Seigneurs » ; de là aussi le caractère de sacrifice que revêt le repas offert aux trois hommes et qu'un glossateur, dont l'opinion n'est pas négligeable, a accentué par la mention de « fleur de farine ». Aussi ne suffit-il pas d'expliquer les trois *séas* de farine, offerts par Abraham, comme un trait de générosité orientale, d'autant que cette quantité, plus de 30 litres, dépasse toute mesure. Il y a là, un chiffre précis et intentionnel. Il était prescrit, dans les sacrifices, d'offrir trois dixièmes d'*épha*, c'est-à-dire une *séa*, de farine avec toute pièce de gros bétail. C'est précisément le cas et il est à présumer que, primitivement, notre texte portait *une séa*. Puis un reviseur aura cru logique, puisqu'il y avait trois personnages divins, d'inscrire *trois séas*. Au chapitre XIX se retrouvent les mêmes particularités : Lot dit « mon Seigneur » et offre du pain sans levain.

Cela nous montre que le récit primitif représentait Yahvé comme se manifestant à Abraham sous l'aspect de trois hommes et, à Lot, moindre personnage, sous les traits de deux hommes. Le rédacteur définitif a embrouillé les choses en pensant que Yahvé était parmi les trois premiers et qu'il se retirait après son entretien avec Abraham ; mais, comme l'admet M. Aubert, l'intercession d'Abraham auprès de Yahvé est une addition tardive. Si notre façon de voir est exacte, il n'y aurait pas lieu de supposer, pour la partie essentielle du récit, deux sources, l'une mettant en scène Yahvé, l'autre une représentation triple ou double de la divinité.

XXI, 1-2. D'après ce que nous avons dit plus haut sur *Gen.*, IV, 1, il ne faut attribuer à J que les mots : « Yahvé visita Sara ; Sara conçut et donna à Abraham un fils, dans sa vieillesse ».

XXXI, 13. Depuis la publication des papyrus d'Eléphantine qui ont fait connaître le Dieu Béthel dans les milieux israélites, il n'y a plus de doute que le texte hébraïque conserve ici la bonne leçon : « Je suis le Dieu Béthel. »

XXXI, 45-54. Nous n'attribuons à E que 45 et 53_b-54. Dans 45, c'est bien Jacob qui opère, car le rite lui est familier. Tout le reste du récit, sauf naturellement les additions du rédacteur, nous paraît provenir de J qui, lui-même, a conservé deux versions du serment proclamé par Laban sur le monceau de pierres. L'attribution de 49-50 à E repose sur le jeu de mots, qui ne paraît pas s'imposer, entre *Mispa* et *masséba*.

XXXVIII, 8. La note dit du lévirat : « Cette coutume... n'était plus en honneur du temps de P », et l'on cite à l'appui *Lévit.*, XVIII, 16 ;

XX, 21. Il se peut que l'usage fut moins constant; mais les passages cités du Lévitique ne vont pas jusqu'à l'interdire, car ils ne semblent viser l'union avec la belle-sœur que dans le cas du frère vivant.

XXXVIII, 26. Il est dit au sujet de Thamar que le narrateur présente la belle-fille de Juda comme une héroïne à qui rien ne coûte pour assurer la perpétuité du nom. C'est exact; mais il n'eut pas été inutile d'indiquer pourquoi, dans la conscience israélite, Thamar n'encourait aucun blâme. Chez les anciens, les lois s'appliquaient dans toute leur rigueur et si Thamar échappe à la mort, c'est parce qu'elle est restée dans les limites de la loi du lévirat: le beau-frère se déroband, elle devait s'offrir au parent le plus proche, et c'était Juda.

Exode, IV, 24-26. M. Trabaud observe justement que ce récit, dû à J et destiné à expliquer le rite de la circoncision, est fort obscur parce que très ancien et probablement écourté. Il ne semble pas avoir envisagé l'hypothèse, qu'autorise l'imprécision du texte, où l'acte de Séphora et la désignation d'« époux de sang » visent Yahvé. Le rite, d'ailleurs, n'en est pas plus clair. La lecture traditionnelle a pour elle d'interpréter la circoncision comme un acte d'agrégation à la tribu, ce qui est, en effet, une des conséquences du rite.

Mieux que de simples éloges, ces observations montreront au lecteur que la nouvelle traduction est fondée sur des bases scientifiques solides. Comme, d'autre part, elle se présente sous une forme littéraire agréable et très française, elle est appelée à prendre le premier rang parmi nos versions. Nous lui souhaitons le succès qu'elle mérite auprès du grand public, pour lequel elle résume le labour de plusieurs générations sur le monument littéraire le plus considérable, à tous les titres, que nous ait légué l'antiquité.

RENÉ DUSSAUD.

WILBER-THÉODORE ELMORE. — **Dravidian Gods in modern Hinduism**; a Study of the local and village deities of Southern India. Nebraska University Studies, vol. XV, January 1915. n° 1, Lincoln (U. S. A). In-8 de 149 p.

R. R. HENRY WHITEHEAD, D. D., Bishop of Madras. — **The village Gods of South India**. — Humphrey Milford, Oxford Univ. Press, Association Press. Calcutta, 1916. In-8 de 172 p.

Etudier le culte des divinités de village dans l'Inde méridionale :

tel est l'objet identique de ces deux publications. Quoique l'ouvrage de l'évêque de Madras ait paru un an après la thèse américaine, il ne lui doit rien ; c'est au contraire W.-T. Elmore qui a trouvé le principal guide pour ses propres recherches dans les travaux antérieurs de Whitehead parus au *Madras Government Bulletin* (V, 3), dont l'opuscule de 1916 présente un résumé ; mais lui-même a vécu de longues années dans l'Inde du sud, et la connaissance des faits, chez lui aussi, est directe, non livresque. L'ouvrage de Whitehead constitue un répertoire plus pratique, à la fois plus succinct par la sobriété des détails et plus complet par l'ampleur du champ d'études, plus clair aussi que l'ouvrage d'Elmore. Par contre, ce dernier donne des monographies développées de certaines divinités adorées par les Telugu du district de Nellore (Nord de Madras) ; et il pose avec ampleur le problème des rapports entre cette forme spéciale de religion et l'ensemble de l'Hindouisme.

Le culte des divinités de village constitue la religion dravidienne, c'est-à-dire la forme de religion propre aux habitants non aryens de l'Inde, lesquels, dans le Dekkan, sont la plus grosse part de la population. Ce culte a pour objet de rendre propice aux indigènes d'un même village une ou plusieurs divinités spéciales à ce groupe (*grâma-devatâ*). Ces divinités sont pour la plupart féminines, comme il arrive d'ordinaire, selon l'opinion de Whitehead, chez les peuples agriculteurs et pacifiques. On se les concilie par des sacrifices sanglants qui tendent à établir une communion vivifiante entre les villageois par participation au totem, mais qui, avec le temps, apparaissent à l'esprit des fidèles comme une oblation destinée à gagner les grâces de la déesse. Il importe assez peu qu'Elmore, visant à compléter les explications de Whitehead, essaie de substituer à la théorie totémique du sacrifice une théorie qui le conçoit comme la représentation d'une victoire sur l'ennemi (124) ; car le totémisme n'a jamais été considéré par l'évêque de Madras comme autre chose qu'une hypothèse heuristique (*working hypothesis*, 152), dont risque aussi peu que possible d'abuser un savant qui unit comme lui la curiosité du fait particulier et le goût de pénétrer jusqu'à l'idée qui s'y incorpore.

Cette religion, étrangère en principe aux religions hautement philosophiques issues du Brâhmanisme, Viçnuisme et Çivaïsme, ne peut guère, en raison de la pauvreté des documents écrits d'origine dravidienne, être étudiée que dans les mœurs d'aujourd'hui, dont on postule la similitude avec les mœurs d'autrefois. Cependant Elmore a le mérite

d'indiquer l'efficacité occasionnelle d'une méthode autre que la simple observation des indigènes, méthode scabreuse, mais d'un usage fructueux si elle s'associe à l'observation concrète : la recherche critique des éléments dravidiens assimilés par la littérature de l'Hindouisme, surtout purânique et tantrique. Ainsi le grossier panthéon des Telugu peut jeter un jour inattendu sur l'interprétation de légendes à estampille brâhmanique (ch. IX); inversement la théologie çivaïte dérive en partie de sources dravidiennes (12, 77). Qu'est-ce à dire, sinon que, sous peine de mentir à son nom, l'indianisme ne doit tenir pour étranger ou indifférent rien de ce qui concerne l'Inde, et que le temps est passé, où les indologues, partageant le préjugé brâhmanique contre les « hommes noirs, adorateurs de divinités en démente », se croyaient fondés à abandonner aux ethnographes ou folkloristes l'étude des tribus aborigènes ?

L'ouvrage de Whitehead ouvre une série de publications qui, sous le titre collectif « *The religious Life of India* », se composeront de monographies consacrées aux sectes indiennes. Cette bibliothèque, fondée par J.-N. Farquhar, paraît appelée à jeter une vive lumière sur les doctrines et les textes de l'Hindouisme : ce dernier serait ainsi exploré pour la première fois dans son immensité chaotique par des scholars européens ou indigènes voués pour la plupart, non-seulement aux études religieuses, mais à la vie religieuse elle-même. Qu'il nous soit permis de souhaiter plein succès à cette importante entreprise.

P. MASSON-OURSSEL

W.-M. RAMSAY. — **The Bearing of recent Discovery on the Trustworthiness of the New Testament.** *Second edition.* — Hodder et Stoughton, London, 1915. (*The JAMES SPRUNT, Lectures, delivered at Union Theological Seminary in Virginia*).

Sir W.-M. Ramsay est bien connu par ses recherches archéologiques en Asie Mineure et par ses publications sur le Nouveau Testament, en particulier sur les œuvres de Luc. Dans l'automne de 1913, il a été appelé à donner une série de conférences à l'*Union Theological Seminary*, à Virginia (*James Sprunt Lectures*). Ce sont ces conférences réunies en volume que nous présentons aux lecteurs de la *Revue*.

Le sujet traité par M. Ramsay touche aux deux domaines dans les-

quels s'est particulièrement exercée son activité. Il s'est proposé d'exposer les arguments que les plus récentes découvertes archéologiques apportent en faveur de la vérité du Nouveau Testament, celle-ci entendue dans le sens le plus étroit et le plus précis du mot (*the Trustworthiness of the New Testament*). La façon dont le sujet est ainsi formulé appelle immédiatement une remarque. M. Ramsay envisage le Nouveau Testament comme un bloc dont il faut démontrer la vérité. Il ne s'agit pas pour lui d'une opinion à se former mais d'un plaidoyer à présenter en faveur d'une thèse qui, cela est bien évident, est *a priori* solidement établie dans son esprit. On ne peut manquer d'être frappé de la généralisation hâtive que révèle la comparaison entre le titre du volume et son contenu. En se plaçant dans l'hypothèse la plus favorable, que prouvent les études réunies par M. Ramsay? Simplement ceci, que sur un certain nombre de points le témoignage apporté par Luc est valable malgré l'opinion contraire de plusieurs critiques. Passer de là à l'affirmation que le Nouveau Testament est vrai, littéralement vrai, dans le sens que M. Ramsay donne à ce terme, c'est formuler une conclusion qui n'est nullement contenue dans les prémisses posées, à supposer que ces prémisses fussent réellement établies, ce qui ne nous paraît pas être toujours le cas.

Il y a donc, à tout le moins, disproportion entre le contenu du livre et son titre, entre les arguments qui nous sont présentés et la conclusion qu'on en prétend tirer.

On en jugera d'ailleurs par la simple énumération des principaux chapitres du livre. Dans les deux premiers, qui forment la première partie intitulée *Preliminary*, M. Ramsay indique l'objet qu'il se propose et raconte comment il est arrivé aux vues qu'il défend. Il donne à ce propos un important fragment de son autobiographie. Il y a là quelques pages dont nous ne contesterons certes pas l'intérêt, mais dont on peut se demander si elles sont bien nécessaires et bien à leur place là où nous les lisons. M. Ramsay soutient que l'élément subjectif joue un grand rôle dans les jugements qu'on porte sur le Nouveau Testament. Cette opinion qui appellerait, nous semble-t-il de graves réserves, ne rendait cependant pas nécessaire un exposé des circonstances extérieures de la carrière académique de M. Ramsay.

Les vingt et un chapitres (III à XXIII) de la seconde partie (*The Lectures*) ne sont pas disposés suivant un plan dont la raison d'être apparaisse immédiatement à l'esprit du lecteur. D'une manière générale il semble que l'auteur suive la marche du récit des Actes, cepen-

dant ce n'est ni au commencement ni à la fin, mais au chapitre VI, qu'on trouve un jugement d'ensemble sur la valeur historique du livre des Actes. Le chapitre XI (Les Mages à la naissance de Jésus) est inséré entre un chapitre sur Paul et les Magiciens (X) et un autre sur Sergius Paullus (XII). Trois chapitres sur la notion païenne du salut (XIII à XV) figurent entre le chapitre sur Sergius Paullus (XII) et des réflexions sur l'exactitude des Actes dans les chapitres 1 à 12 (XVI). On ne voit pas pourquoi ce chapitre n'est pas joint au chapitre VI qui traite de la même question. Les chapitres XVIII à XXII reviennent sur les premiers chapitres de l'évangile de Luc, notamment sur la question du recensement de Quirinius. C'est un sujet qui, à bien des reprises déjà a retenu l'attention de M. Ramsay et sur lequel il revient sans cesse à nouveau comme s'il se rendait compte que ses arguments n'ont pas emporté la conviction de la majorité des critiques. Le dernier chapitre de la deuxième partie (XXIII) est consacré à la quatrième églogue de Virgile. Remarquons en passant que M. Ramsay ne paraît pas connaître la brillante étude de Sabatier sur le même sujet¹ non plus d'ailleurs que celle de M. Salomon Reinach². La troisième partie (*Associated questions*) contient quatre chapitres qui forment comme un appendice : Traces de la connaissance de l'Ancien Testament en Phrygie, (XXIV). Le nom de l'évangéliste Luc (Λουκᾶς serait une forme familière pour Λούκιος équivalent grec du nom romain *Lucius*) (XXV). Les prémices de l'Achaïe (XXVI). Les églises pauliniennes au troisième siècle (XXVII).

La méthode que suit M. Ramsay prend en général son point de départ dans la confirmation qu'une découverte archéologique apporte à un détail du récit des Actes, et de la vérité de ce détail, il infère la vérité du récit dans son ensemble. Un exemple tout à fait caractéristique de cette méthode nous est fourni par l'argumentation présentée à propos du recensement de Quirinius. M. Ramsay croit pouvoir établir que Quirinius fut, pour la première fois, gouverneur de Syrie avant la mort d'Hérode. Dans ce fait il voit la ruine de toutes les objections des critiques à l'historicité du

1) *Note sur un vers de Virgile dans Études de critique et d'histoire* (Bibl. de l'éc. des Htes Ét. Sc. rel. t. VII). Paris, 1896.

2) *L'Orphisme dans la IV^e Eglogue de Virgile*, dans *Revue* 1900, t. XLII, p. 365 s. Cette étude a été recueillie dans le second volume de *Cultes, Mythes et Religions*, Paris, 1906, p. 66 s. On y trouvera l'indication d'autres travaux que M. Ramsay ne paraît pas non plus avoir connus.

recensement et pourtant la date nouvelle assignée au gouvernement de Quirinius ne change rien à la plupart de ces objections. Le fait même du recensement reste des plus contestables. La périodicité du recensement en Égypte de 90 à 258 n'autorise nullement à statuer pour l'époque d'Auguste un dénombrement périodique embrassant l'ensemble du monde romain. Quant aux difficultés soulevées par l'idée d'un déplacement des personnes soumises au recensement avec leurs familles, elles subsistent toutes entières. Aussi bien, on sent, en lisant l'argumentation de M. Ramsay, que son opinion était fixée à l'avance. Il avoue d'ailleurs avec une parfaite loyauté que son jugement n'est pas uniquement déterminé par des considérations historiques. C'est l'avouer, en effet, que d'expliquer les opinions qui diffèrent des siennes par « le refus des critiques ¹ d'admettre un élément surhumain, (nous dirions plutôt surnaturel) dans le gouvernement du monde » (p. 225) et c'est implicitement encore le reconnaître que de poser à propos du récit de Luc comme il le fait l'alternative « tout ou rien » (p. 228), car l'histoire ne procède pas par des jugements aussi absolus.

Nous sortirions de notre compétence en essayant de discuter les conceptions théologiques ou philosophiques que supposent les affirmations que nous venons de rapporter. Nous pouvons toutefois observer que si, dans un groupe de faits, on admet l'intervention d'un facteur extraordinaire et surnaturel, ce groupe de faits échappe par là même aux conditions ordinaires de la connaissance historique, il ne peut plus être connu, à défaut d'une intuition particulière qui reconnaîtrait leur caractère exceptionnel, que par un témoignage qui participerait de leur caractère surnaturel. Invoquer ce caractère surnaturel devrait donc avoir pour conséquence d'interdire l'étude historique. Nous devons nous féliciter que M. Ramsay n'ait pas tiré cette conséquence du principe qu'il formulait. Plus de logique de sa part nous aurait privé de travaux importants et intéressants sur le monde antique.

Nous devons d'ailleurs, pour qu'aucun malentendu ne puisse se produire, reconnaître hautement l'absolue loyauté de l'argumentation de M. Ramsay. On ne saurait lui reprocher de fausser volontairement les faits pour les adapter à ses idées ou pour les présenter sous un jour qui leur soit favorable. Voici un exemple caractéristique de cette loyauté; il montrera en même temps le soin que met M. Ramsay à défendre la

¹) Cf. p. 305, l'indignation que lui causent les opinions des critiques sur l'évangile de l'enfance.

minutieuse exactitude de chaque détail du livre des Actes. Paul dans la première épître aux Corinthiens appelle Stéphanas le « prémices de l'Achaïe » (*I Cor.*, 16, 5), or, d'après les Actes, avant de venir à Corinthe, Paul avait prêché à Athènes et là « quelques hommes s'attachèrent à lui et crurent, parmi eux étaient Denys l'Aréopagite, une femme nommée Damaris et quelques autres avec eux » (17, 34). La plupart des critiques n'attribuent aucune valeur à cette notice des Actes, ils l'expliquent par le désir du rédacteur de ne pas donner au lecteur l'impression d'un échec total de l'apôtre. Les défenseurs des Actes ne sauraient souscrire à cette opinion ; pour l'écarter et supprimer la contradiction qui semble manifeste entre *I Cor.*, 16, 5, et *Actes*, 17, 34, ils ont imaginé qu'Athènes pourrait bien n'avoir pas fait administrativement partie de l'Achaïe. C'est ici qu'intervient M. Ramsay. Par une démonstration aussi savante que convaincante, il établit que Athènes faisait bien partie de l'Achaïe, ruinant ainsi la théorie laborieusement élaborée par les défenseurs des Actes. Il maintient pourtant l'historicité du détail et voici par quel artifice : Denys l'Aéropagite et Damaris ont cru, mais ils ne sont pas devenus membres d'une église puisque Paul ne put en constituer une à Athènes, peut-être même ne furent-ils pas baptisés, ils n'ont ainsi eu aucun droit au titre de « prémices de l'Achaïe » qui revient légitimement à Stephanas.

Maurice GOGUEL.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

EUSÈBE VASSEL. — **Études puniques.** (III, *Encore l'inscription de Bir-Tlelsa*, 1915. IV, *Treize ex-voto*, 1916. V, *Sur la bilingue d'Althiburos* et VI, *Un passage de la dédicace de Bir-Tlelsa*, 1916. VII, *Quatrième note sur la néopunique de Bir-Tlelsa*, 1916). Extraits de *La Revue Tunisienne*, organe de l'Institut de Carthage. Tunis, Imprimerie Rapide. — Très judicieusement, M. Vassel met à profit son séjour en Tunisie pour faire connaître des textes puniques ou néopuniques inédits ou pour étudier sur place les textes déjà publiés¹. Les treize ex-voto signalés ici sont des dédicaces du type bien connu à Tanit et à Ba'al-Hammon. — Le texte néopunique de la bilingue d'Althiburos, conservée à Tunis, avait déjà été étudié par M. Vassel en appendice à l'ouvrage de M. A. Merlin, *Forum et maisons d'Althiburos* (1913). Ce texte est repris ici en utilisant des conjectures de M. Clermont-Ganneau. — M. Vassel a eu le mérite de déchiffrer le premier, en 1914, dans les *Cahiers d'archéologie tunisienne* de Jules Renault, une intéressante inscription découverte à Bir-Tlelsa, près d'El-Djem. Nous en avons pris texte pour proposer quelques conjectures². De son côté, M. Clermont-Ganneau établissait certains points qui, communiqués à M. Vassel, l'ont incité à de nouvelles recherches. Voici la conclusion de sa quatrième note sur le sujet : « De tout ce qui a été présenté jusqu'ici en fait d'interprétation, il convient de faire trois parts : A) la traduction des lignes 1, 2, 6 et d'une partie de la ligne 3 paraît certaine : (1) *Consacré à Ba'al Auguste*. (2) *Ba'al-shillek, fils de Marcus Avianius* (6) *a restauré et consacré* (3) *l'autel du bétail...*; — B) aux lignes 4-5 : *les a construits comme dans l'écrit Sallum, fils de Iram*, est infiniment probable : — C) le reste, il faut bien le reconnaître, n'est que conjectures insuffisamment étayées jusqu'ici ».

Tout en faisant la part de l'incertitude qu'indique M. Vassel, nous demandons la permission d'être moins pessimiste et, notamment, de maintenir, jusqu'à meilleure lecture, la coupe que nous avons proposée pour la fin de la ligne 3 et la première moitié de la ligne 4. Malgré les critiques qu'il lui adresse, il ne nous semble pas que M. Vassel la repousse complètement. On aurait alors la lecture suivante :

1) On trouvera en tête de sa note IV, la liste de ses précédentes études épigraphiques. Joignons-y *Le Panthéon d'Hannibal* (1912) dont nous avons rendu compte en son temps.

2) Publiées dans le *Bulletin archéologique du Comité*, 1914, p. ccxvii et p. 618-620; brièvement résumées dans *Revue de l'Hist. des Religions*, 1914, I, p. 425.

1. Consacré à Ba'al Addir¹.
2. Ba'alsillek, fils de Marcus Avianus,
6. a restauré complètement² et a consacré³
3. l'autel du bétail, des céréales (?)
4. des gâteaux, du baume⁴ (et) la construction⁵
5. qu'avait édifiés⁶, d'après l'(ancienne) inscription⁷ Sallum, fils de Arim.

En somme, Ba'alsillek revendique l'honneur d'avoir reconstruit entièrement l'autel et ses dépendances ; mais il a garde d'oublier celui qui, le premier, les avait édifiés et dont une inscription conservait le nom. De plus, Ba'alsillek consacre le nouvel autel, ce qui indique sa qualité de prêtre.

RENÉ DUSSAUD.

JAGMANDERLAL JAINI M. A. — **Outlines of Jainism**. Edited (with preliminary note) by F. W. Thomas. Cambridge, Univ. Press, 1916, in-8 de XL et 156 p. — Sous la direction du savant bibliothécaire de l'India Office, F. W. Thomas, la « Jain Literature Society » compte éditer une série de traductions de textes jainas. L'aperçu théorique de la doctrine fourni par Jagmanderlal Jaini paraît comme introduction à cette œuvre collective, grâce à laquelle une certaine connaissance du Jainisme cessera d'être l'apanage exclusif de quelques spécialistes, un Jacobi, un Guérinot, un Suali. Le patronage de M. Thomas est le meilleur gage du succès d'une entreprise destinée à explorer un immense domaine de la pensée indienne. De fait, le premier volume fait augurer excellemment de ceux qui suivront.

Président d'une société de propagande jaina, l'auteur s'est appliqué avec le zèle d'un croyant à traiter son sujet avec positivité et objectivité : aussi son opuscule joint-il aux qualités d'une œuvre de bonne vulgarisation les mérites d'un instrument de travail. L'index dont il est pourvu, surtout le répertoire de

1) Cette conjecture de M. Clermont-Ganneau, qui y reconnaît une traduction de la formule *Saturno Augusto Sacrum* lève une des grosses difficultés du texte. Quand M. Vassel a rédigé sa quatrième note, il était averti que nous nous y étions ralliés et que cela entraînait une modification notable dans notre lecture. En effet, les verbes dont Ba'alsillek est le sujet ne peuvent plus être que ceux de la ligne 6.

2) Ce mot est gravé à la fin de la ligne 5.

3) Dans notre précédente lecture, par le fait que Ba'alsillek était le sujet du verbe de la ligne 1, nous avons été entraîné à lire ici une première personne. Comme l'observe M. Vassel, il est plus correct d'y reconnaître une troisième personne *hiphil*.

4) C'est la traduction que nous avons donnée dans *RHR* ; mais nous ne sommes pas encore convaincu qu'il ne faut pas entendre comme nous l'avons imprimé dans le *Bulletin archéologique* : *a consacré au moyen du bétail, de céréales* (M. Vassel pense à agneaux), etc...

5) Conjecture de M. Clermont-Ganneau : *l'œuvre*.

6) C'est-à-dire l'autel et la construction qui en était la dépendance.

7) M. Clermont-Ganneau : *l'écrit, l'inscription*.

textes par la consultation desquels chacun peut se reporter aux sources et saisir l'expression directe des doctrines, assurent à ce petit volume une place à part et au premier rang, parmi les exposés sommaires du Jainisme. Le lecteur s'y familiarisera avec la terminologie complexe et les subtiles classifications de la doctrine et y apprendra à pénétrer une certaine théorie de l'action, essentielle au système ; il sera frappé de la netteté avec laquelle est mise en relief l'acceptation proprement jaina de certains concepts faisant partie du fonds commun de la civilisation indienne. Rien ne resterait à désirer, si non pas l'auteur, car de telles préoccupations sont étrangères à l'esprit d'un Hindou, mais l'éditeur M. Thomas, avait introduit dans ce tableau dogmatique le point de vue historique, en indiquant, aussi provisoirement et avec autant de réserves que l'exige l'état de nos connaissances, la date approximative des textes cités, les uns fort anciens, les autres relativement modernes.

P. MASSON-OURSSEL.

M^{me} LIACRE DE SAINT-FIRMIN, docteur en médecine, licenciée ès-sciences. — **Médecine et légendes bouddhiques de l'Inde.** — Paris, Leroux, 1916, grand in-8 de 120 p. — Ce livre se déclare « sans aucune prétention à une valeur historique ou scientifique ». Il serait donc indiscret d'en faire la « critique », puisqu'il suffit à l'auteur d'avoir envisagé l'orientalisme comme sujet de pittoresque. Sans chercher des informations dans les travaux de P. Cordier et de Jolly pour esquisser un exposé de la médecine indienne, on a feuilleté la traduction du *Pañcatantra* par Lancereau, celle du *Sūtrālamkāra* par E. Huber, les 500 contes et apologues traduits par M^r E. Chavannes ; et on en a tiré diverses citations ou anecdotes relatives aux manières d'être du corps humain ou à la condition des médecins. C'est assez pour se mettre en mesure de faire une causerie agréable, mais non pas, sans doute, pour acquérir le droit d'émettre un jugement d'ensemble sur le sujet. M^{me} Liacre de Saint-Firmin estime toutefois que la médecine indienne a été d'abord « empirique » et « magique » ; puis a pris une allure « scientifique » dans le Bouddhisme, pour rétrograder aux antiques errements de la magie dans l'Hindouisme tantrique : le sort des tendances scientifiques aurait ainsi été solidaire de la fortune du Bouddhisme. L'énonciation d'une thèse de portée aussi générale n'acquerrait de valeur que si elle s'étayait d'une forte documentation ; telle qu'on nous la présente elle ne saurait être jugée ni vraie ni fausse. Enfin, quoiqu'un ouvrage de seconde ou de troisième main ne puisse être apprécié selon les mêmes critères que la publication d'un spécialiste, il est regrettable que les mots sanscrits soient écrits presque généralement de façon incorrecte : point n'est besoin d'être indianiste pour éviter d'écrire sâṃsâra (91) pour saṃsâra, Vaiçalli (113) pour Vaiçali ou Tri-pita (113) pour Tripiṭaka dans quelques pages données comme « index ».

P. MASSON-OURSSEL.

A. VAN GENNEP. **En Savoie**. Tome I. Du berceau à la tombe. Chambéry, librairie Perrin, M. Dardel successeur. In-8°, 328 p. et 4 planches en phototypie. — L'ouvrage de M. A. van Gennep n'est pas entièrement nouveau pour les lecteurs de cette *Revue* ; comme le dit l'auteur lui-même « le présent volume peut être considéré comme la deuxième édition, revue et augmentée, d'un mémoire qui parut d'abord, sous le titre *De quelques rites de passage en Savoie*, dans la *Revue de l'Histoire des religions*, en 1910, mémoire qui était lui-même le résultat de près de huit ans de recherches. » — Depuis 1910, M. van Gennep ne s'est pas contenté d'ajouter à ce fonds primitif les faits qui lui étaient spontanément signalés ou qui s'offraient à lui par hasard ; soutenu par des amis, il a rédigé et répandu un questionnaire, relatif, non seulement aux cérémonies et aux usages du baptême, du mariage, des funérailles, mais au folk-lore en général. Ce questionnaire, tiré à 1.200 exemplaires, fut répandu dans toute la Savoie. En France, le public n'est pas encore bien préparé à ces sortes d'enquêtes : M. van Gennep ne reçut qu'une cinquantaine de réponses, qui lui ont cependant fourni des données intéressantes sur les variantes locales des faits qu'il avait observés. Comme il dit, il serait à souhaiter qu'on imitât de tous les côtés ces enquêtes sous forme de questionnaires répandus et que le public prit l'habitude d'y répondre ; on pourrait ainsi dresser un *Atlas folk'orique* de la France, comparable à l'*Atlas linguistique* de MM. Edmond et Gilliéron.

Un ouvrage de cette nature ne pourrait être critiqué utilement que par une personne originaire de la Savoie, ou la connaissant aussi bien que M. van Gennep ; nous nous bornons, par conséquent, à noter quelques particularités qui peuvent donner lieu à des comparaisons :

P. 250 : « A Doucy en Tarentaise, avant la cérémonie à l'église, les jeunes gens cachent la fiancée. Autrefois, à La Forclaz, au moment de sortir de la maison familiale pour aller à l'église, on présentait au marié *la plus laide des femmes qu'on pût trouver dans le cortège* et on tenait la fiancée cachée ; il devait se mettre à sa recherche ». — Cet usage est extrêmement répandu ; le plus souvent, c'est une *vieille femme* qu'on présente au marié ; voir l'étude de H. Usener, *Kleine Schriften*, IV, 94 et suiv., 138 et suiv. Ce rite est très ancien : Usener l'a retrouvé dans un vieux mythe italique, raconté par Ovide dans ses *Fastes*. Est-ce une simple plaisanterie ? A-t-il, comme le croyait Usener, un sens plus profond ? Il faudrait, sur ce point, de nouvelles recherches et de nouveaux rapprochements. Le rite de l'enlèvement, sans la présentation d'une femme laide ou vieille, se trouve ailleurs en Savoie, à Tincave (p. 251) : là, il est noté expressément que c'est la fille d'honneur qui enlève et cache la mariée à la sortie de l'église. M. van Gennep voit, probablement avec raison, dans l'enlèvement « une survivance de la solidarité sexuelle entre jeunes filles d'une même localité. » Mais cela n'explique pas l'autre rite, superposé ailleurs, de la présentation d'une « fausse mariée ».

Dans une liste de coutumes et de croyances superstitieuses relatives aux

femmes et au mariage, je note ceci (p. 182) : « Dans l'autre monde, les vieilles filles auront pour tâche de monter le sable » (Cruseilles). — Qui ne songe, en lisant ceci, au supplice des Danaïdes ? En effet, on a supposé que primitivement le crime des Danaïdes était, non d'avoir tué leurs maris, mais d'avoir refusé de se marier (voir J.-C. Lawson, *Modern Greek folklore and ancient Greek religion*, Cambridge, 1910, p. 592, 593); de là aux « vieilles filles » de Cruseilles, il n'y a pas loin.

Singulièrement archaïque paraît (p. 201) l'usage, subsistant encore en deux localités, de « pleureuses » spéciales aux funérailles; « autrefois celles de Bonneville pleuraient et hurlaient tout de bon ».

Je note finalement quelques coutumes de Savoie qui se retrouvent en Hollande : elles sont curieuses à constater dans deux pays éloignés l'un de l'autre et qui ont subi depuis la fin du xvi^e siècle des influences morales et religieuses absolument opposées : la Savoie celles de la Contre-Réforme, la Hollande celles du Calvinisme.

P. 215 et suiv. : repas funéraires. Cet usage existait en Hollande, même dans la petite bourgeoisie; on versait du vin, et assez copieusement (mention dans la *Chambre Obscure* de N. Beets, publiée vers 1840). — Notons en passant l'usage dauphinois si remarquablement archaïque du repas de funérailles « sur la tombe même qu'on venait de couvrir de terre » (p. 236 : Isère et Hautes-Alpes).

P. 255 : plaisanteries de la nuit de noces, pour troubler le jeune couple. — Cette coutume existait également en Hollande : elle est mentionnée dans un des romans de Loosjes (premier quart du siècle dernier); il est vrai que l'action de ce roman est placée au xvii^e siècle, mais l'auteur a pu connaître le fait par une tradition de famille.

« Courir la trosse » (p. 299 et suiv.) : cet usage singulier est également attesté pour les Pays-Bas, plus exactement pour certaines localités de la province de la Hollande Septentrionale ou certaines îles de la Zuiderzée; comme je n'ai pas actuellement sous la main la revue où j'ai lu un article sur ce sujet, il y a des années, je ne puis être plus précis.

G. HURT.

CHRONIQUE

Enseignement de l'histoire des religions à Paris en 1916-1917.

— Suivant l'habitude de la Revue, nous signalons ici les cours et conférences qui, dans les Écoles ou Facultés de Paris, se rapportent à nos études :

I. A l'École des Hautes-Études. Section des Sciences religieuses.

Religions des peuples non civilisés. *M. M. Mauss* se trouvant sous les drapeaux, la conférence n'aura pas lieu.

Religions de l'Amérique précolombienne. *M. G. Raynaud* : 1° Histoire et religions du Mexique et de l'Amérique centrale; 2° les villes ruinées et leurs inscriptions, les lundis et mercredis à cinq heures.

Religions de l'Extrême-Orient. *M. Granet* se trouvant sous les drapeaux, la conférence n'aura pas lieu.

Religions de l'Inde. *M. Foucher* : Explication de textes brahmaniques, les mercredis à deux heures 1/4. — Explication de textes bouddhiques, les mardis à 3 h. 1/2.

Religions de l'Égypte. *M. N...*

Religion assyro-babylonienne. *M. C. Fossey* : Quelques mythes babyloniens et bibliques, les mardis et les jeudis à cinq heures.

Religions d'Israël et des Sémites occidentaux. *M. Maurice Vernes* : Les débuts de la religion d'Israël au pays de Chanaan (xii^e-x^e siècles avant J.-C.), les mercredis à trois heures 1/4. — Explication de morceaux choisis du Livre de Job, les lundis à deux heures.

Judaïsme talmudique et rabbinique. *M. Israël Lévi* : Le prosélytisme juif aux environs de l'ère chrétienne, les mardis à neuf heures. — Les Targoumim (traductions araméennes) du Pentateuque, les mardis à dix heures.

Islamisme et Religions de l'Arabie. — *M. Clément Huart* : Explication du Coran (chap. V), à l'aide du *Commentaire* de Tabari, les mardis à quatre heures. — La mystique persane d'après le Methnevi de Djelâl eddin Roûmi (2^e livre), les mercredis à quatre heures.

Religions de la Grèce et de Rome. *M. J. Toutain* : Les cultes des montagnes et des hauts lieux dans les provinces latines du monde romain (*suite et fin*), les jeudis à trois heures. — Les anciens cultes grecs dans la Grèce d'Europe et d'Asie sous la domination romaine, les vendredis à cinq heures.

Religions primitives de l'Europe. *M. H. Hubert* se trouvant sous les drapeaux, la conférence n'aura pas lieu.

Littérature chrétienne et Histoire de l'Eglise.

1^{re} Conférence de *M. E. de Faye* : Les idées économiques, politiques et sociales de Platon et d'Aristote, étudiées d'abord au point de vue historique et ensuite éclairées par les événements actuels et les expériences de guerre du professeur, les lundis à quatre heures 1/2. — Explication des textes du VI^e livre de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe relatifs à Origène, les jeudis à neuf heures 1/4.

2^{re} Conférence de *M. Paul Monceaux* : Le *De Mortibus persecutorum* et la persécution de Dioclétien, les lundis à deux heures. — Études pratiques : l'épigraphie chrétienne de l'Aquitaine, les mardis à dix heures 3/4.

Christianisme byzantin et Archéologie chrétienne. *M. G. Millet* : l'ancien art serbe, les jeudis à deux heures 1/2. — Études pratiques d'archéologie et d'épigraphie, les samedis à dix heures.

Visite de la *Collection byzantine*, les samedis à neuf heures 1/2.

Histoire des doctrines et des dogmes.

1^{re} Conférence de *M. F. Picavet* : Influence de la philosophie romaine sur la formation des dogmes et des doctrines morales dans l'église chrétienne d'Occident, du 1^{er} siècle au VIII^e, les jeudis à huit heures. — Les doctrines morales dans l'Église et dans les conciles occidentaux des huit premiers siècles, les jeudis à quatre heures 1/2.

2^{re} *M. Alphandéry* se trouvant sous les drapeaux, la conférence n'aura pas lieu.

Histoire du droit canonique. *M. R. Génestal* se trouvant sous les drapeaux, la conférence n'aura pas lieu.

Histoire et organisation de l'Église catholique depuis le Concile de Trente. — *M. L. Lacroix* : Histoire de la Constitution civile du clergé sous la Législative, les samedis à trois heures.

Cours libre. Conférence de *M. Ed. Dujardin* sur des questions relatives aux Eglises chrétiennes du 1^{er} siècle, les mardis à cinq heures.

II. A l'Ecole des Hautes-Études. Section des Sciences historiques et philologiques :

M. D. Serruys : Le texte de la « Chronique » d'Eusèbe, les mardis à cinq heures (mobilisé).

M. Jean Psichari : Explication grammaticale, linguistique et philologique de l'Évangile selon saint Marc... les lundis à deux heures 1/2.

M. Thévenin : Le Saint-Empire romain de nation germanique, la Royauté française et la Papauté au XII^e et au XIV^e siècle, les jeudis à dix heures 1/2.

M. Bémont : Histoire de l'Eglise d'Angleterre. Bibliographie et sources, les mardis à quatre heures 1/2.

M. Poupardin : Recherches sur la formation des seigneuries épiscopales, les vendredis à quatre heures 3/4.

M. Abel Lefranc : Études sur la sorcellerie et la magie au temps de la Renaissance, les lundis à cinq heures.

M. Mayer Lambert : Exposé des éléments de la grammaire hébraïque et explication du livre du Deutéronome, les mardis à deux heures 1/4. — Explication du livre d'Isaïe (2^e partie), les mardis à trois heures 1/4.

M. Scheil : Explication de textes tirés de diverses chrestomathies, les samedis à neuf heures. — Déchiffrement de textes épistolaires (Harper), les lundis à neuf heures.

M. Clermont-Ganneau : Antiquités orientales : Palestine, Phénicie, Syrie, les mercredis à trois heures 1/2; Archéologie hébraïque, les samedis à trois heures 1/2.

M. Isidore Lévy : Histoire d'Israël : la Royauté (*suite*), les lundis à onze heures (mobilisé).

M. Moret : Explication des contrats avec les prêtres funéraires (Ancien et Moyen Empire), les mercredis à neuf heures 1/2. — Déchiffrement et explication de textes hiératiques faciles, les mercredis à dix heures 1/2.

III. Au Collège de France :

M. A. Loisy : Les premières années du christianisme d'après les Actes des apôtres, les lundis et samedis à dix heures 1/2.

M. A. Le Chatelier : La naturalisation des musulmans français, les mercredis à dix heures 1/2. — Les musulmans de l'empire britannique, les samedis à dix heures 1/2.

M. Clermont-Ganneau : Etude de divers monuments sémitiques inédits ou récemment découverts, les lundis et mercredis, à trois heures 1/2.

M. Paul Casanova : Explication et étude critique des parties les plus anciennes du Coran, les jeudis à quatre heures.

M. Sylvain Lévi : Explication de l'Uttara-Râma-Carita, les vendredis à deux heures.

M. Chavannes : Les rites dans la Chine antique d'après le Li-ki, les lundis à trois heures 1/2. — Explication de textes relatifs à l'histoire du Taoïsme, les mercredis à une heure 3/4.

M. Foucart : Antiquités religieuses de l'Attique, les mercredis à une heure 3/4.

M. Paul Monceaux : La correspondance de saint Paulin de Nole avec saint Augustin et ses amis d'Afrique, les lundis à trois heures 1/2. — Explication de lettres de saint Paulin de Nole et saint Augustin, les mardis à neuf heures 1/2.

M. Capitan : Le rituel dans la vie des Mexicains anciens, les mercredis et samedis à cinq heures (en service militaire).

IV. A la Faculté des Lettres :

M. Debidour : Histoire du Christianisme dans les temps modernes. Histoire de la papauté sous Louis XIII, les lundis à trois heures 1/4.

M. Foucher : Explication de textes védiques et prākritis, les samedis à quatre heures 1/4.

M. Guignebert : Histoire du christianisme ; les origines du monachisme chrétien, les vendredis à cinq heures. — Les épîtres de saint Paul aux Corinthiens, les mardis à deux heures 1/4. — Questions d'exégèse relatives à l'enseignement de Jésus, les mercredis à deux heures 1/2.

M. Jordan : Histoire du moyen âge. L'Inquisition au moyen âge, les jeudis à deux heures. — Etudes sur l'administration pontificale au moyen âge, les samedis à neuf heures 1/2.

M. Ad. Lods : Explication de textes hébreux, les lundis à neuf heures 1/2. — Les traditions israélites sur Jacob et ses fils, les samedis à trois heures 3/4.

M. Puech : Poésie grecque. Les idées morales et religieuses dans la tragédie, les lundis à cinq heures.

M. Male : Etudes d'iconographie. L'enfance et la vie publique de Jésus-Christ, les mercredis à neuf heures.

Cette liste ne prétend pas représenter dans son intégralité l'enseignement de l'histoire des religions, tel qu'il se donne à Paris ; il est à peine besoin de rappeler que les écoles de caractère confessionnel, Institut catholique de Paris, Faculté libre de théologie protestante, Ecole rabbinique, et aussi certains établissements d'enseignement supérieur de fondation privée, par exemple les cours de jeunes filles, de la rue d'Assas, portent inscrit à leur programme un nombre important de cours consacrés aux sciences religieuses, généralement traitées d'un point de vue historique.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

LES

DEUX NOMS DE DIEU DANS LA GENÈSE

I

En 1753, un médecin français. Jean Astruc, originaire de Sauve dans le département du Gard, médecin de Louis XV, professeur au Collège de France et auteur de divers ouvrages de médecine, publiait à Bruxelles un petit volume intitulé : « Conjectures sur les mémoires originaux dont il paraît que Moïse s'est servi pour composer le livre de la Genèse ». Il n'était pas le premier à soutenir que la Genèse est formée de divers documents, mais avant lui, à notre connaissance, personne n'avait soutenu et développé cette idée d'une manière tout à fait systématique. Personne surtout n'avait pris pour principe dans l'analyse de la Genèse les deux noms de Dieu : Elohim qu'il traduit par « Dieu » et Yahveh, ainsi que depuis Ewald on prononce ce nom, ponctué dans la Bible hébraïque Jehovah, qu'il traduit d'après la Bible de Genève de 1630 par l'« Éternel ».

Pour Astruc cela ne fait pas question, l'auteur de la Genèse c'est Moïse, et il réfute non sans vivacité, soit ceux qu'il appelle les « prétendus esprits forts » qui veulent établir que Moïse n'est pour rien dans la composition du livre, et qui « se donnent des airs de triomphe », soit les écrivains comme Spinoza qui l'attribuent à Esdras. Il n'y a que Moïse qui ait pu composer la Genèse, tous les documents qui s'y trouvent sont antérieurs à lui, c'est là ce que soutient Astruc de la première à la dernière page de son livre.

Mais si Moïse a composé la Genèse, cela ne veut pas dire qu'il l'ait écrite. Il s'est borné à réunir et à faire un tout de

fragments qu'il a empruntés à divers écrits. « Je prétends, nous dit-il, que Moïse avait entre les mains des mémoires anciens, contenant l'histoire de ses ancêtres, depuis la création du monde; que pour ne rien perdre de ces mémoires il les a partagés par morceaux suivant les faits qui y étaient racontés; qu'il a inséré ces morceaux en entier les uns à la suite des autres, et que c'est de cet assemblage que le livre de la Genèse a été formé. »

La première preuve que la Genèse n'est qu'une compilation de mémoires plus anciens, « ce sont les répétitions que Moïse historien n'eût pas laissé passer ». Puis, et c'est là l'argument principal, la pierre angulaire de son système, c'est que dans le texte hébreu « Dieu est principalement désigné par deux noms différents, le premier qui s'y présente est celui d'Elohim, Dieu, l'autre est celui de Jehovah, « le grand nom de Dieu, celui qui en exprime l'essence ». Ces mots ne sont jamais confondus ensemble. Il y a des chapitres entiers ou de grandes parties de chapitres où Dieu est toujours nommé Elohim, et jamais Jehovah: il y en a d'autres, pour le moins en aussi grand nombre, où l'on ne donne à Dieu que le nom de Jehovah, et jamais celui d'Elohim. Variété singulière et bizarre. Peut-on supposer que Moïse eût commis une pareille négligence, et n'est-il pas bien plus naturel de supposer que la Genèse est formée de deux ou trois mémoires dont les auteurs avaient toujours donné à Dieu le même nom, mais chacun un nom différent, l'un celui d'Elohim et l'autre celui de Jehovah, ou de Jehovah Elohim. »

Une troisième preuve, c'est dans bien des cas le renversement de l'ordre chronologique, ce qu'Astruc appelle les « anti-chronismes ». Mais il est loin de donner à la première et à la troisième preuve la même valeur qu'à la seconde, et c'est en se fondant principalement sur celle-ci qu'il procède à la décomposition de la Genèse et à séparer les différents morceaux qui y sont confondus. Pour cela, il divise le tout en plusieurs colonnes. Dans la première, qu'il nomme A, il place tous les morceaux, ou si l'on veut tous les fragments d'un premier

mémoire original où Dieu est constamment appelé Elohim; c'est la colonne A que l'on nomme maintenant l'Elohiste. Dans la colonne B sont tous les fragments d'un second mémoire où l'on ne donne point à Dieu d'autre nom que celui de Jehovah. C'est le Yahviste. En quelques endroits, comme dans la description du Déluge, les mêmes choses sont répétées jusqu'à trois fois ce qui indique un troisième mémoire qui se placera dans la colonne C. Enfin une colonne D contiendra des faits qui semblent étrangers à l'histoire du peuple hébreu. A part des exceptions qui sont en petit nombre, la Genèse « s'est partagée d'elle-même en deux mémoires A et B; C et D n'y jouent qu'un très petit rôle. Il est à remarquer qu'il n'hésite pas à faire rentrer dans B, c'est à-dire dans le Yahviste, les chapitres II et III dans lesquels les deux noms sont accolés, Yahveh Elohim, quand même il avait posé en principe que dans le document B l'on ne donne point à Dieu d'autre nom que celui de Jehovah.

Les deux premiers chapitres de l'Exode, qui parlent d'événements antérieurs à Moïse ou de sa naissance, sont rattachés à la Genèse et font partie du document A (Elohiste).

C'est bien Moïse qui est l'auteur de la Genèse, ce qui ne veut pas dire qu'il l'ait écrite lui-même, car il n'y a rien d'original de lui. Il n'est que le compilateur, celui qui a fait une mosaïque de ces fragments pris dans divers documents qui pouvaient être douze à l'origine, mais qui ont été réduits à quatre, dont les deux principaux, A et B, se distinguent par la différence du nom de Dieu.

Astruc tente ce que les critiques ont poussé beaucoup plus loin. Il essaie timidement d'assigner des auteurs à ces mémoires. « Je voudrais savoir quels sont les auteurs de ces différents mémoires, mais j'avoue de bonne foi que je n'en sais rien ». Pourtant il hasarde une ou deux conjectures. Le mémoire A (Elohiste) finit à la naissance de Moïse, ce doit être un document de famille dont les deux derniers chapitres ont été écrits par Amram, le père de Moïse, et ce qui précède par Lévi son aïeul. L'histoire de Joseph est probablement due à lui-même, sauf l'épisode de la femme de Putiphar qui est du

document B. Joseph n'aurait pas voulu l'écrire et cette partie de son histoire, qui était plus circonstanciée, provient du Yahviste.

Nous sommes tentés de sourire de ces conjectures, néanmoins, si nous considérons le caractère tout à fait égyptien de l'histoire de Joseph, les détails dans lesquels elle entre et qui ne peuvent provenir que de quelqu'un qui écrivait peu après les faits qu'il raconte; la supposition que Moïse lorsqu'il rédigea la Genèse, avait employé un document composé sinon par Joseph lui-même, du moins sous sa direction, cette supposition n'a rien d'invraisemblable, et heurte certainement moins le bon sens que quelques-uns des résultats pour lesquels les critiques réclament notre admiration, comme par exemple la dissection de certains chapitres de la Genèse.

Pour les théologiens de langue française, Astruc est le véritable fondateur de la critique de l'Ancien Testament, surtout par sa découverte des deux documents fondamentaux de la Genèse se distinguant par les noms différents donnés à Dieu. Ce n'est que depuis son livre qu'on parle d'un Elohiste et d'un Yahviste, c'est lui qui le premier a cru les reconnaître.

Pour la science allemande, celui qu'on a appelé le père de la critique est le théologien Godefroi Eichhorn qui en 1780, par conséquent près de 30 ans après Astruc, publiait à Leipzig : « *Einleitung ins Alte Testament*, » l'Introduction à l'Ancien Testament, un ouvrage beaucoup plus étendu que celui du médecin français, et qui passe en revue tous les livres de l'Ancien Testament. Il commence naturellement par le Pentateuque; il n'hésite pas à affirmer que ces cinq livres sont les plus anciens du recueil, et il en apporte ses preuves. Celui qui a conçu ces écrits ne peut pas avoir vécu après Moïse; en particulier vouloir les attribuer à Esdras, c'est se moquer de l'intelligence humaine.

« La Genèse est composée de deux principaux documents pré-mosaïques, que plusieurs ont déjà tenté de séparer, en particulier Astruc, un médecin célèbre qui a fait ce qu'aucun critique de profession n'avait osé, quand il a divisé toute la

Genèse en fragments. « Moi aussi » dit Eichhorn, « j'ai tenté la même recherche, mais pour ne pas m'égarer dans mes points de vue, je l'ai fait sans prendre Astruc pour mon guide et mon compagnon ». Il le fera d'autant moins qu'Astruc s'est égaré (geirret).

On peut, comme le Dr Briggs, appeler à juste titre Eichhorn le père de la critique. C'est lui qui a inventé le mot « critique de profession » (Kritiker von Profession), ou, comme on dit aujourd'hui, « Fachmann ». ce mot qui est si souvent l'argument sommaire et suffisant pour confondre l'adversaire, et qui donne déjà à Eichhorn le droit de parler sur un ton quelque peu méprisant des travaux de ses prédécesseurs. Un autre mot dont à ma connaissance il est l'inventeur, c'est celui de « haute critique » (höhere Kritik) appliqué à des travaux de ce genre. Cette expression, qui n'est guère employée en français, est courante dans les ouvrages anglais où « Higher Criticism » désigne toujours les travaux qui portent sur l'analyse philologique des livres de l'Ancien Testament, et qui conduisent à la destruction de la tradition.

Comme Astruc, Eichhorn prend pour principe de la décomposition de la Genèse les deux noms de Dieu, Elohim et Jehovah qui caractérisent les deux documents que Moïse a incorporés dans le livre. En présentant son travail auquel il a apporté tous ses soins et l'attention la plus soutenue, il demande une indulgence qu'il était loin d'accorder à ses devanciers ; de tels travaux, nous dit-il, ne peuvent pas d'emblée être amenés à la perfection.

La Genèse d'Eichhorn ne diffère pas beaucoup de celle d'Astruc. Le principe est identique et le mode d'exécution fort semblable chez les deux auteurs. Eichhorn nous présente une Genèse en trois colonnes, d'un côté l'Elohiste, de l'autre le Yahviste, et au milieu ce qu'il appelle les morceaux intercalés (Einschaltungen) qui correspondent aux documents C et D d'Astruc. Ils sont au nombre de cinq : d'abord le récit de la création de l'homme et de la chute (II, 4, à III 24), qu'Astruc rangeait dans le Yahviste. Puis le chapitre XIV qui de l'avis

des deux auteurs est un document à part. Puis XXXIII, 18 à XXXIV, 20, l'épisode de Dina qui paraît étranger. Astruc attribue au Yahviste les derniers versets du chapitre XXXIII. Tout le chapitre XXXVI, la généalogie d'Esau, est un document étranger, Astruc y ajoute même les deux derniers versets du chapitre précédent. Enfin, pour Eichhorn, la bénédiction de Jacob est peut être aussi un morceau interpolé, tandis que pour Astruc c'est le Yahviste qui en est l'auteur.

Sans doute il y a entre le médecin français et le théologien allemand des divergences de détail. Eichhorn est le précurseur des critiques modernes en ce qu'il découpe davantage le texte; il passe souvent d'un document à l'autre pour un seul verset, ainsi au chapitre L qui selon Astruc est entièrement Élohiste, les versets 1-12 et 14 d'après Eichhorn, sont yahvistes.

En dépit de ces attributions différentes qui ne portent que sur des points de détail, on ne peut que constater l'accord parfait qui existe entre les deux auteurs sur la base même de leurs travaux. La Genèse est faite, presque en entier, de deux documents dont le caractère distinctif est le nom qu'ils donnent à Dieu : l'un l'appelle Elohim, l'autre Jehovah, (Yahveh), c'est là ce qui constitue les deux écrits, c'est la pierre angulaire de tout le système. Mais ce qu'Astruc et Eichhorn maintiennent tous deux avec une égale fermeté, c'est que ces documents sont antérieurs à Moïse, et que Moïse seul, en prenant des fragments dans l'un et dans l'autre et en les soudant ensemble, peut avoir composé la Genèse.

II

Astruc a été bientôt oublié dans les pays de langue allemande où, surtout au XIX^e siècle, la critique a pris un grand développement. C'est Eichhorn auquel on se rattache le plus volontiers et auquel on a donné le nom de père de la critique. Jusqu'à présent on a toujours pris pour base de la décomposition de la

Genèse le principe des deux auteurs du XVIII^e siècle, les deux noms de Dieu. L'Elohiste et le Yahviste sont les deux piliers du système. On parle d'eux avec la même assurance que d'auteurs connus, Hérodote ou Thucydide, quoiqu'aucun renseignement historique quelconque ne nous soit parvenu à leur égard. Pas un mot de la tradition ne nous fait connaître ces deux hommes qui auraient cependant mis par écrit les événements très graves qui ont marqué la naissance du peuple juif, et les lois solennelles auxquelles il était soumis. L'Elohiste et le Yahviste ont paru à la lumière au XIX^e siècle sous la plume des Reuss, des Graff, des Kuenen et des Wellhausen. Avant eux personne ne se doutait de leur existence. On a même multiplié leur nombre. Pour quelques auteurs il y a plusieurs Elohistes et plusieurs Yahvistes, mais en considérant l'œuvre des disciples d'Eichhorn, nous nous en tiendrons au système généralement adopté, celui de Kautzsch et Socin, qui de beaucoup a réuni le plus de suffrages, et dont le professeur américain Bissell, en distinguant par des couleurs différentes chacun des auteurs qu'on trouve dans la Genèse, a fait la « Genèse arc-en-ciel ».

La Genèse n'est que le premier livre du Pentateuque. Elle est une partie de la reconstruction opérée par les critiques, et participe par conséquent à certains caractères de cette reconstruction. Et ici nous mentionnerons celui qui nous frappe d'emblée et qui révoltait les pères de la critique, Astruc et Eichhorn. Moïse est complètement banni du Pentateuque, il n'est pour rien non seulement dans l'ensemble, mais aussi dans les parties qui le composent ; ce n'est que depuis le début de l'ère chrétienne qu'on a considéré Moïse comme l'auteur même de l'un ou l'autre des cinq livres qui sont tous anonymes.

Et cependant, ne lisons-nous pas à la fin du Lévitique, XXVI, 43 : Tels sont les statuts, les ordonnances et les lois que Yahveh établit entre lui et les enfants d'Israël sur la montagne de Sinaï *par Moïse*, et plus loin (XXVII. 34) : Tels sont les commandements que Yahveh donna à Moïse pour les enfants d'Israël sur la montagne de Sinaï.

De même pour les Nombres, XXXVI, 13 : 'Tels sont les commandements et les lois que l'Éternel donna par Moïse aux enfants d'Israël dans les plaines de Moab près du Jourdain, vis-à-vis de Jéricho.

Le Deutéronome est encore plus positif. Il a une suscription : (I, 1) Voici les paroles que Moïse adressa à tout Israël... de l'autre côté du Jourdain, dans le pays de Moab. Moïse commença à expliquer cette loi et dit :... Et à la fin, avant son cantique et sa bénédiction, qui peuvent avoir été écrits par un autre, il est dit : Moïse écrivit cette loi, et il la remit aux prêtres fils de Lévi (XXXI, 9) et plus loin : (id, 24). Lorsque Moïse eut complètement achevé d'écrire dans un livre les paroles de cette loi, il donna cet ordre aux Lévites qui portaient l'arche de l'alliance de l'Éternel : Prenez ce livre de la loi, et mettez-le à côté de l'arche de l'alliance de l'Éternel votre Dieu. Si ces paroles ne veulent pas dire que Moïse écrivit le Deutéronome, je demande comment il faudrait s'exprimer pour faire entendre qu'il en est l'auteur.

Dans l'Exode, il n'y a pas d'indications aussi précises, mais combien de fois n'y trouvons-nous pas ces mots : Yahveh parla à Moïse.... et qui aurait consigné ces paroles, si ce n'est Moïse lui-même ? Rien d'étonnant à ce que tous ces récits soient à la troisième personne, cela leur donne un caractère plus objectif, la personnalité de Moïse s'efface mieux quand il parle de lui-même comme d'un tiers à qui Dieu a donné des ordres positifs. D'ailleurs Moïse est un des plus anciens écrivains que nous connaissions, et l'histoire primitive tient toujours de la biographie ; ce sont les événements auxquels une personnalité a pris part et qui se rattachent à elle. Or ici Moïse est l'intermédiaire entre Dieu et le peuple, il transmet au peuple les ordres qu'il a reçus de Dieu lui-même, et il le fera avec d'autant plus de fidélité qu'il s'efface davantage devant le Maître. Sans doute, quand il prononce un discours comme au commencement du Deutéronome, il pourra parler à la première personne, mais même lorsqu'il tente de discuter avec Dieu ou lorsqu'il lui présente une requête, il conserve la troisième personne qui

du reste est souvent un signe de développement littéraire peu accentué, par exemple dans le parler des enfants.

Seule la Genèse est absolument anonyme, le nom de Moïse n'y paraît pas. J'ai insisté ailleurs sur ce que toute la partie égyptienne ne pouvait être écrite que par un homme habitant l'Égypte, connaissant bien ce pays et ayant accès à la cour. Toutes les circonstances concordent absolument avec ce que nous savons de Moïse; nous n'hésitons donc pas à déclarer qu'il en est l'auteur. Quant à ce qui précède, il y a de nombreux traits qui révèlent la main de l'homme écrivant en Égypte et bien au fait de certaines idées qui régnaient dans ce pays. Il n'y a donc pas de raison pour ne pas en reconnaître aussi Moïse pour auteur.

Mais nous avons vu que les critiques ont banni Moïse du Pentateuque et de la Genèse; il est temps d'examiner ce qui a été mis à sa place. La Genèse de Kautzsch et Socin trouve dans la composition du livre sept auteurs différents auxquels il faut ajouter des gloses d'époque tardive. Mais sur ces sept, il y en a quatre qui jouent un rôle prépondérant le Yahviste, l'Elohiste, le Code sacerdotal et le rédacteur.

Le Yahviste appelé J. celui qui emploie couramment, ou, selon Eichhorn, exclusivement le nom d'Yahveh, était un habitant du royaume de Juda; on le place au ix^e siècle, c'est-à-dire à l'époque de Josaphat et des règnes troublés qui suivirent.

L'Elohiste E, celui qui appelle Dieu Elohim, appartient au royaume des Dix Tribus; on lui donne comme date la première moitié du viii^e siècle, l'époque de Jéroboam II et ses successeurs, l'époque où Amos, le berger de Tékoah, parlait contre Juda et Samarie.

Le Code sacerdotal P. est une composition postérieure à l'exil. On l'a longtemps considérée comme le document le plus ancien, la « Grundschrift » d'Ewald. C'est du reste celui sur lequel les opinions des critiques ont divergé le plus longtemps. Wellhausen le place en l'an 444; le professeur Skinner l'attribue à une école à la fois juridique et sacerdotale qui se serait

fondée après le retour de la captivité. Quoique l'œuvre de cette école ait consisté en majeure partie à codifier et promulguer les lois cérémonielles telles que celles du Lévitique, qui lui appartiennent entièrement, certains morceaux de la Genèse sont considérés comme faisant partie du Code sacerdotal, même le chapitre de la création, et en général tous ceux où l'on parle des générations (*Tholdoth*).

Avant d'en venir au rédacteur, citons encore les trois documents qu'on retrouve dans la Genèse : celui qu'on appelle J' qui doit être antérieur au Yahviste et qui se borne à quelques morceaux dans les chapitres antérieurs au déluge, et à la bénédiction de Jacob.

JE sont des fragments où l'on ne peut pas distinguer le Yahviste et l'Elohiste. Ils sont en fort petit nombre. Ils appartiendraient à un texte provenant d'un premier travail de fusion entre ces deux auteurs; cette fusion ne peut avoir été faite que dans la seconde moitié du VIII^e siècle ou dans le commencement du VII^e, puisqu'elle ne porte pas sur le Deutéronomiste qui est de l'an 621.

Enfin, il faut ajouter le chapitre XIV, la campagne des rois de Mésopotamie contre le roi de Sodome et ses alliés, lequel est considéré par tous les critiques comme un document à part, sur la date duquel les opinions des critiques diffèrent absolument et varient entre l'époque de Hammourabi vers 2.000 ans avant J.-C. et le IV^e ou V^e siècle. Les divergences se montent donc à environ 1500 ans. Le quatrième grand document du Pentateuque, le Deutéronome, n'existe pas dans la Genèse.

De toutes les créations littéraires dues aux critiques, celle qui est la plus fuyante, la plus vague, celle à laquelle il est le plus difficile d'assigner une origine, c'est le rédacteur; aussi plusieurs semblent le considérer comme quelque chose qui va de soi, de nécessaire, et dont il n'y a pas à se préoccuper puisqu'ils n'en parlent pas. Nous nous en tiendrons néanmoins au système de Kautzch et Socin, d'après lesquels le rédacteur a existé, il a même fait au texte des additions qu'il tirait de son

propre fonds, ou des corrections dont il n'est souvent pas possible de discerner le motif.

Essayons de nous représenter qui peut être ce rédacteur et quelle est la tâche qu'il a devant lui. Il s'agit de composer un livre qui sera un livre sacré, qui contiendra non seulement le récit des événements qui ont précédé la naissance d'Israël, mais cette naissance même, puis ce qui a conduit à faire de lui le peuple élu, la charte d'alliance entre Yahveh et Israël qui est la raison d'être de ce peuple. Ce livre sera une partie de la Loi et devra avoir pour les lecteurs toute l'autorité et le prestige d'un livre sacré. En outre, ce livre renfermera des promesses magnifiques faites pour la première fois au père de la nation. Abraham, et répétées à ses descendants. Où ce rédacteur avait-il pris l'autorité nécessaire pour écrire un livre pareil ? Qui lui en avait donné le mandat ? Au nom de qui parlait-il ? Les quatre livres suivants sont donnés comme écrits par Moïse et sous son inspiration, le nom du grand législateur reparaît presque à chaque page ; plus tard aussi les prophètes se nomment et disent au nom de qui ils parlent et qui leur a mis dans la bouche ce qu'ils ont à dire. Le rédacteur non seulement ne se nomme pas et ne nous apprend pas qui lui a ordonné d'écrire, mais il tait absolument les noms des six auteurs (pour prendre le chiffre minimum) auxquels il a recours. Ces noms, les savait-il ? il faut le présumer. Pourquoi ne les cite-t-il jamais, et pourquoi son nom même est-il tombé dans l'oubli ?

Qui pouvait-il bien être, et à qui s'adressait-il ? Il ne peut avoir vécu qu'au iv^e siècle ou au commencement du iii^e, car il est postérieur à la composition du Code sacerdotal, cet écrit d'une école de prêtres et de juristes qui se développa à Jérusalem au retour de la captivité, et il est antérieur à la traduction des Septante. Il a donc vécu sous le règne d'Alexandre ou plus tard, lorsque la Palestine fut le champ de bataille de ses successeurs. Était-il de ces prisonniers juifs que Ptolémée emmena en Égypte après avoir pris Jérusalem en 320 ? On ne peut guère se représenter dans ce siècle si troublé, où les Juifs n'avaient pas même leur indépendance, un écrivain inconnu,

un bénédictin d'alors, réunissant des documents épars, de date très différente, variant de six siècles, venant l'un d'Ephraïm, l'autre de Juda, un autre peut-être de Babylone, un autre écrit à Jérusalem au retour de la captivité; y prenant les fragments qui lui paraissaient dignes d'être conservés, et les rattachant les uns aux autres par des faits ou des idées qui lui étaient propres. Et cela non point pour présenter à ses compatriotes quelque chose qui eût trait aux circonstances et aux événements du moment, mais pour leur rappeler des promesses admirables faites par Yahveh à leur père Abraham un peu moins de deux mille ans auparavant. Quelle ironie, quand ils comparaient leur état présent avec ce que le livre mettait devant leurs yeux ! Et bien loin de les faire revenir à leur Dieu national Yahveh, n'était-ce pas le moyen le plus certain de les détourner de lui, de ce dieu qui, au mépris de ses brillantes promesses, avait laissé son peuple en arriver à une aussi triste condition ?

Le rédacteur ne peut se comprendre qu'avec la conception de la Genèse qu'ont les critiques, et qui paraît ne tenir aucun compte du but du livre et des raisons qui l'ont fait écrire.

Et d'abord on juge beaucoup trop de ces écrivains anciens d'après les modernes, et l'on a à leur égard des exigences qui sont naturelles de nos jours, mais qui ne sont nullement justifiées vis-à-vis de ces auteurs sacrés d'une date aussi reculée. L'auteur de la Genèse n'est pas un littérateur écrivant à ses heures et par goût, ni même un historien décrivant les événements des époques qui l'ont précédé par désir de faire revivre le passé et de faire une œuvre historique. Il a devant les yeux un but tout autre et parfaitement défini. Qu'on remarque que les auteurs bibliques, par exemple les prophètes, n'écrivent pas de leur propre mouvement. Ils nous disent toujours : c'est Yahveh qui les fait parler ou écrire, et cela avec une intention clairement marquée. Il en résulte qu'il n'y a pas de plan dans leurs livres, ils passent volontiers d'un sujet à l'autre ils entremêlent des fragments historiques au milieu d'exhortations ou d'allocutions menaçantes.

On trouve cela choquant, cela n'est pas conforme à la cohésion, à l'unité, qui est l'une des conditions premières auxquelles un livre doit satisfaire. Sans doute, mais c'est qu'à cette époque reculée la conception du livre comme nous l'entendons n'existait pas. On écrivait quand cela était nécessaire, dans un but arrêté, on obéissait aux circonstances du moment. Ce qui était pour eux un livre, c'était un recueil de morceaux écrits souvent à des moments différents et sous l'empire de préoccupations qui n'étaient pas les mêmes. De là, la variété dans les fragments qui le composent, cette incohérence apparente qui devait se produire d'autant plus facilement qu'on écrivait d'abord sur des tablettes indépendantes les unes des autres.

De même l'histoire, telle que nous la comprenons, n'existait pas encore. Il n'y a chez les anciens Hébreux que ce qu'on trouve chez des tribus nomades de nos jours : la généalogie et la biographie ; la généalogie d'abord, le besoin de savoir à qui l'on remonte, une sorte de fierté naturelle qui fait qu'on tient à connaître ses ancêtres jusqu'à une date aussi reculée que possible. A propos de tel ou tel de ces ancêtres, on connaît et on transmettra des événements qui ont marqué sa vie. C'est ainsi qu'est née la biographie. Il y a loin de là à l'histoire, au récit objectif des événements pour eux-mêmes et sans les rattacher à une certaine personnalité. Voyez par exemple le long séjour des Hébreux en Égypte. Il serait intéressant pour nous de savoir quelque chose de ce séjour, des rapports qu'il y eut entre eux et les Égyptiens, des circonstances qui accompagnèrent le changement de dynastie, l'expulsion définitive des souverains Hyksos qui furent remplacés par des souverains indigènes ; mais tout cela aurait un intérêt historique et serait en dehors de l'horizon de l'auteur. De Joseph, celui qui fit venir les Hébreux en Égypte, jusqu'à Moïse qui les en fit sortir, il n'y eut aucune personnalité marquante, qui jouât un rôle dans la vie des Hébreux, famille ou peuple. par conséquent silence complet sur cette longue période.

Dans le récit, on ne signale absolument que ce qui touche directement les personnes, et cela est raconté simplement,

reproduisant le langage du temps. On disait alors « le roi » comme de nos jours. Il était essentiel de savoir que Joseph avait paru devant le roi : on nous parlera en détail de la scène où Joseph paraît devant Pharaon, et de ce que le roi lui dit et fait à son égard. De même c'est avec lui, avec Pharaon, que Moïse engage la lutte mémorable qui devait finir par la sortie d'Égypte des Israélites. C'est de Pharaon, du souverain, du maître, dont il est question. Qu'importe son nom, cela intéresse les historiens, tout au plus les Égyptiens, qui probablement s'en préoccupent peu et ne parlent jamais de lui autrement qu'en disant « le roi ».

Examinons maintenant la Genèse à un tout autre point de vue que celui des philologues, en replaçant le livre au milieu des circonstances pour lesquelles il était composé et du peuple auquel il s'adressait. On a appelé la Genèse un livre historique ; c'est une erreur. Sans doute elle a jusqu'à un certain point un caractère historique en ce qu'elle narre les faits, en général, dans l'ordre chronologique, quoiqu'on puisse signaler de graves exceptions à cette règle, mais ce n'est pas là la raison d'être du livre. La Genèse est une collection de documents qui établissent qu'Israël est le peuple élu, c'est la charte d'alliance entre Yahveh et son peuple.

Elle commence par la généalogie d'Abraham. Cette généalogie part du premier homme, Adam. Auparavant il ne pouvait y avoir que la création du ciel et de la terre ; c'est par là que s'ouvre la Genèse. Tout ce qui suit nous conduit à Abraham, l'élu de Yahveh, avec lequel Yahveh fait alliance. Yahveh l'a fait sortir d'Ur en Chaldée et lui promet que sa descendance deviendra une grande nation. Cette alliance et ces promesses sont renouvelées à son fils Isaac (Gen. XXVI, 2, 24) et à Jacob, celui des fils d'Isaac qui a été choisi (XXVIII. 10), on nous raconte les circonstances qui ont amené Jacob en Égypte, où il meurt ainsi que son fils Joseph. La vie d'Israël comme famille finit avec la Genèse. L'Exode débute par la naissance de Moïse, c'est Israël peuple dont l'histoire commence.

En raison de sa nature même, la Genèse doit se placer à

l'aube de l'existence du peuple d'Israël, c'est son acte de naissance, si l'on peut s'exprimer ainsi, ou, si l'on veut, ce sont ses titres de noblesse. Ce sont les documents qui expliquent au peuple d'où il vient, pourquoi il est choisi, où il va, et quelle est la mission spéciale qui lui est donnée.

Quand Moïse parlera au peuple pour la première fois, c'est pour lui dire : « Yahveh le Dieu de vos pères, m'est apparu, le Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob... il m'a dit : Je vous ferai monter de l'Égypte ». Il faut qu'il explique à ses frères et compatriotes, et qu'il consigne par écrit en vue des générations futures, quel est le plan de Yahveh à leur égard. Cette entreprise dans laquelle il va les lancer, cette lutte terrible qu'il engagera avec le roi, non pas seulement pour qu'il allège les souffrances des persécutés, mais pour qu'il les laisse quitter le pays, tout cela, il le tentera en se conformant à une tradition, à une alliance qui remonte à leur premier père Abraham, l'homme que Yahveh fit sortir de Mésopotamie pour l'envoyer dans le pays de Canaan.

Et plus tard, quand Moïse n'y sera plus, ne faut-il pas que les Israélites aient un document, une charte qui établisse que leur existence, leur nature, leur caractère, reposent sur cette alliance que Yahveh a faite avec Abraham Isaac et Jacob desquels ils descendent ? Sans doute, tout ce qui concerne la mission d'Israël n'est pas contenu dans la Genèse, elle n'est pas seule l'œuvre de Moïse, il faudra que les autres livres de la loi viennent s'y ajouter, mais la Genèse en est l'introduction nécessaire, le point de départ. C'est la généalogie d'Israël, et la base de toute son histoire.

C'est aussi à cet écrit que Moïse pourra en appeler pour justifier son autorité, la position dominante qu'il prend lorsqu'il se place à la tête de ses compatriotes. La Genèse servira à expliquer à ses contemporains et à leurs descendants qui étaient Abraham, Isaac et Jacob. On peut supposer que les Israélites établis en Égypte depuis longtemps devaient avoir perdu le souvenir de ces ancêtres lointains. Pour eux, leur grand homme, leur héros, devait être Joseph, celui qui les avait fait

venir en Égypte, où ils avaient joui d'une grande prospérité, puisqu'ils étaient devenus une tribu très nombreuse, même un peuple. Il fallait perpétuer par un écrit la mémoire de ces ancêtres qui, par leur alliance avec Yahveh, avaient imprimé à leur descendance un caractère spécial, lequel faisait des Israélites un peuple à part.

L'unité du livre est parfaite, l'action de Yahveh, le Dieu d'Adam et Eve choisissant en la personne d'Abraham le peuple qui deviendra le sien, et dont le premier devoir est de servir fidèlement son Dieu. Le but en est clairement défini, montrer aux Israélites le traité d'alliance d'Abraham avec Yahveh, ce traité par lequel Yahveh a juré de leur donner la terre de Canaan pour laquelle ils vont partir. C'est pour eux que la Genèse est écrite, c'est à eux qu'elle s'adresse en premier lieu, c'est le livre qui leur prescrit pourquoi ils doivent quitter l'Égypte et se diriger vers le pays de Canaan.

Un critique américain indique ainsi les conditions auxquelles doit satisfaire un livre pour que son authenticité soit bien établie : « L'écrit doit être en harmonie avec sa place dans l'histoire pour ce qui est du temps, des lieux et des circonstances¹ ». Il est impossible de ne pas être frappé de ce que la Genèse de la tradition, écrite par Moïse en Égypte au moment où le peuple d'Israël va s'ébranler pour son grand voyage, répond admirablement aux circonstances historiques. Elle apprend au peuple d'où il est sorti, que Yahveh l'a mis à part, a promis à son père le pays de Canaan, que son séjour en Égypte n'est donc que temporaire, et qu'il doit en sortir afin d'entrer en possession de l'héritage promis à ses aïeux. C'est pour ce peuple que le livre est composé; il était nécessaire que tous ces faits anciens fussent mis par écrit, c'est cette tradition qui les force à partir et qui détermine le but de leur voyage: plus tard elle servira à conserver à leurs descendants ce que j'ai appelé leurs titres de noblesse.

1. The writing must be in accordance with its supposed historical position, as to time, place and circumstances. Briggs. *The Higher Criticism of the Hexateuch*, p. 2.

Venons-en maintenant à la Genèse des critiques. Mes savants adversaires me permettront de leur faire remarquer que lorsqu'il s'agit d'un livre pareil, le premier devoir de l'historien doit être de le replacer dans les circonstances où il a été écrit, de rechercher quel est le but pour lequel il a été composé et quels sont les lecteurs auxquels il s'adresse. Questions très graves qu'il y a lieu de considérer de prime abord. Je le répète, pourquoi la Genèse a-t-elle été écrite, quel en est le but, et à qui s'adresse-t-elle ? Voilà trois points dont l'importance ne saurait être exagérée et que la méthode philologique laisse absolument de côté. Astruc et Eichhorn, qui les premiers ont orienté la science dans la direction où, après eux, elle a marché à pas souvent démesurés, avaient cependant conservé comme auteur de la Genèse Moïse qui travaillait sur des documents plus anciens que lui. Mais ni l'un ni l'autre n'avait reconnu que le nom de Yahveh est le véritable lien qui assure l'unité du livre, c'est le fil d'or qui le traverse tout entier, souvent dissimulé, mais reparaissant dans les moments où il est nécessaire et où il ne saurait manquer.

Je disais que les critiques ne paraissent nullement penser au but du livre et aux circonstances dans lesquelles il peut avoir été écrit. On me permettra d'en citer un exemple. La première fois qu'Abraham apparaît dans la Genèse, c'est lorsque Yahveh lui donne l'ordre de quitter son pays et la maison de son père (XII. I). A plusieurs reprises Yahveh lui renouvelle sa promesse de lui donner et à sa postérité le pays qu'il habite (XIII, 14) (XV, 7) (XVII, 2) et quand Abraham s'adresse à Dieu il l'appelle Yahveh (XVIII 27, 30, 31). Tous ces moments et d'autres encore de la vie d'Abraham sont attribués par les critiques au Yahviste, c'est-à-dire à un auteur vivant au ix^e siècle et appartenant au royaume de Juda. Comment se fait-il alors qu'un siècle après, l'Elohiste vienne nous dire que le nom de Yahveh n'a paru qu'à un moment déterminé de l'histoire d'Israël au commencement du ministère de Moïse, (Ex. III 14-15) ce qui est confirmé quatre siècles après par le Code sacerdotal (Ex. VI), admettant toutefois qu'on donne

à ces deux passages une interprétation qu'Astruc déjà trouvait erronée ?

Je ne sais pas comment les critiques peuvent concilier ces deux auteurs qui se contredisent. Il y en a un qui fait erreur. Chose curieuse, l'Elohiste emploie quelquefois le nom de Yahveh. Dans la plupart des cas les critiques le lui défendent : ce n'est pas l'Elohiste qui parle, ce ne peut être qu'une correction du rédacteur. Cependant ils lui permettent de dire que c'est Yahveh qui fait prospérer Joseph dans la maison de Potiphar (XXXVIII, 3 et 5). S'il en est ainsi, l'Elohiste se contredit lui-même. Et comment expliquer que d'un bout à l'autre de son récit le Yahviste emploie exclusivement le nom de Yahveh ? Si c'est une erreur, il devait être bien mal informé sur les événements qu'il nous raconte ; mais cette erreur nous conduit à une conclusion bien autrement grave. L'alliance d'Abraham avec Yahveh, cette alliance et les promesses qui en découlent, dont la sanction et la garantie est donnée dans ces mots solennels : « Je suis Yahveh », tout cela n'est que fantaisie. Tout au plus peut-on reporter cette alliance à une époque plus tardive, elle n'aurait été conclue qu'avec le peuple par l'intermédiaire de Moïse.

Yahveh n'a pas été le Dieu d'Abraham, ce n'est pas Yahveh qui apparut à Isaac à Beerschéba, qui lui dit : Je suis le Dieu d'Abraham ton père », et après qu'il eut bâti un autel, Issac n'invoqua pas le nom de Yahveh, et plus tard, ce n'est pas Yahveh que Jacob vit au haut de l'échelle et qui lui dit : « Je suis Yahveh, le Dieu d'Abraham ton père et le Dieu d'Isaac.

S'il en est ainsi, vous avez enlevé de la Genèse la pierre angulaire de l'édifice israélite. Cette alliance de Yahveh avec Abraham, ce choix du patriarche avec la promesse que sa postérité serait plus nombreuse que les étoiles du ciel, que sa mission serait d'observer les commandements et les lois de son Dieu, cette base sur laquelle repose toute l'histoire d'Israël, disparaît. Qu'est-ce alors que la Genèse ? ce n'est plus la charte d'élection d'Abraham et de sa postérité, ce n'est plus le document sur lequel peut s'appuyer Moïse quand il s'agit de persua-

der ses compatriotes de sortir d'Égypte. Il ne peut pas leur citer Abraham, Isaac et Jacob et leur dire que Yahveh, en les faisant sortir du pays de servitude, met à exécution ce qu'il avait promis à leurs pères.

Encore une fois, qu'est-ce alors que la Genèse ? et que sont les auteurs auxquels vous en attribuez la composition ? Voici le Yahviste. Il écrit au ix^e siècle dans le royaume de Juda. De cette époque là nous n'avons que deux prophètes, Joël et Abdias. Tous deux nous disent que les paroles qu'ils font entendre sont celles que Yahveh, ou Yahveh Elohim, leur a révélées et leur a ordonné de prononcer. Celui-ci parle à Edom, celui-là aux habitants du pays auxquels il annonce des malheurs terribles suivis d'une restauration glorieuse de Jérusalem. Comme tous les prophètes, ils nous apprennent que ce n'est pas de leur propre mouvement qu'ils écrivent. Ils ont reçu un ordre positif. Quelques-uns, comme le berger de Tékoah, Amos, n'avaient rien dans leurs occupations qui les poussât à devenir auteurs. Il a fallu le commandement de Yahveh qui leur a prescrit ce qu'ils devaient dire, et à qui leurs paroles devaient s'adresser.

Les auteurs que les critiques appellent à l'existence, et dont le nombre varie beaucoup et tend plutôt à augmenter, sont des écrivains d'un genre tout nouveau, qui n'était pas connu dans l'Ancien Testament. Ce sont les gens qui écrivent pour écrire, un peu comme les littérateurs et les savants de cabinet de nos jours, et qui ne s'inquiètent pas de savoir à quels lecteurs leurs livres sont destinés. Prenons par exemple le Yahviste. C'est à lui que nous devons la plus grande partie de la vie d'Abraham, en particulier tout ce qui concerne l'alliance et les promesses, quoique les critiques croient devoir en attribuer une partie au Code sacerdotal ou au rédacteur. Il connaissait le nom d'Elohim, non seulement dans son sens général en tant que qualificatif, comme par exemple dans les mots d'Eliezér (Gen, XXIV, 12-42-48); Yahveh le Dieu (l'Elohim) de mon seigneur Abraham, mais comme nom personnel de la divinité. Ainsi dans le récit de la lutte de Jacob avec l'homme

mystérieux XXXII 24, quoiqu'il soit du Yahviste, Elohim est seul mentionné; le nom de Yahveh n'apparaît pas une seule fois. Qu'en était-il donc du Yahviste? Savait-il que le nom de Yahveh n'avait été connu des Israélites que depuis Moïse? Dans ce cas il a commis volontairement un anachronisme, et si ce nom doit disparaître de la vie d'Abraham, cela en change complètement le caractère. Yahveh n'a pas été le Dieu d'Abraham avant de devenir celui de sa postérité, et la biographie du père des Hébreux a été modifiée intentionnellement pour la rendre conforme à la religion de ses descendants bien des siècles plus tard. Certes cela n'est pas propre à nous donner confiance en ses récits.

On se demande quel est le mobile qui le fait écrire; il ne dit pas, comme les prophètes, que la parole de Yahveh lui ait été adressée. Il ne se nomme pas. Quel était son but en retraçant la vie d'Abraham, et quel effet voulait-il produire sur ses contemporains, les sujets de Josaphat, Joram et Amatsia, les habitants d'un royaume qui n'était plus qu'un reste de ce qu'il avait été sous David et Salomon, et dont le territoire était fort réduit? On se représente difficilement, dans un temps où les prophètes parlaient fort, et avec autorité, ces écrivains obscurs tenant à rester inconnus, décrivant dans leurs livres les origines de leur peuple, à des points de vue qui ne sont pas les mêmes, puisque Yahviste et Elohiste se contredisent à propos du nom de Dieu.

Au sujet de l'Elohiste, nous pouvons poser avec une plus grande force les mêmes questions qu'à l'égard du Yahviste. Il appartenait au royaume du Nord, à celui dont Samarie était la capitale. Il vit les rois « faire ce qui est mauvais aux yeux de Yahveh », il assista peut-être à la chute de Samarie prise par Salmanasar. De pareils événements, un milieu comme celui dans lequel il vivait, sont-ce là des circonstances propres à inspirer un écrivain qui paraît n'avoir été poussé que par des goûts d'histoire ou d'archéologie? Dans ces temps de guerre et de conquête par l'étranger, quel intérêt pouvait avoir, pour les sujets de Jéroboam II ou d'Osée, l'histoire d'Abraham et

d'Agar, et le sacrifice d'Isaac? Connaissait-il le Yahviste et avait-il l'intention de le corriger par ce qu'il dit dans l'Exode du nom de Yahveh?

Puis, où les deux auteurs avaient-ils puisé les faits qu'ils racontent? Quelles étaient leurs sources? car des récits aussi minutieux que la plupart de ceux que nous trouvons dans l'histoire d'Abraham ou de Joseph ne se transmettent pas par une tradition orale d'une durée de plus de mille ans. Il faut nécessairement admettre que ces auteurs ont eu à leur disposition des documents anciens. Ces documents étaient-ils Elohistes ou Yahvistes, ou suivant Astruc et Eichhorn, y en avait-il de deux espèces? Mais, admettant même que les deux auteurs aient puisé à des sources plus anciennes, il est impossible de reconnaître le but de leurs ouvrages, leur plan, ni surtout à qui ils s'adressent.

Le Yahviste et l'Elohistes se retrouvent dans d'autres livres que la Genèse. On les distingue l'un et l'autre dans l'Exode, mais non dans le Lévitique qui est une partie importante du Code sacerdotal, ni dans les Nombres. Et dans ce dernier livre nous voyons surgir un nouvel écrivain, dont, comme pour les précédents, nous ne savons absolument rien, et qui est le produit le plus pur de l'imagination critique. Il s'agit d'un rédacteur préliminaire (J.E) qui a fusionné ensemble le Yahviste et l'Elohistes, si bien qu'il est impossible de reconnaître ce qui est à l'un et à l'autre. Et qu'on ne croie pas que cette fusion n'a eu lieu que pour l'avant-dernier livre du Pentateuque, nous en voyons déjà des morceaux dans la Genèse; d'après Kautzsch et Socin tout d'abord les 3 premiers versets du chapitre XV, dont le quatrième est Yahviste, le cinquième Elohistes, le sixième de nouveau Yahviste, et 7 et 8 du rédacteur. Il y a donc quatre auteurs différents dans ces 8 versets¹. Plus loin nous retrouvons J.E. dans la généalogie des rois d'Edom (XXXI 31-39) où ne se rencontrent ni Yahveh ni Elohim, et dans des versets

1) D'après Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*, 2^e édit., p. 81, le chapitre XV en entier est J. E. ce qui nous paraît beaucoup plus naturel.

égrenés du chapitre suivant qui sont dans le même cas. C'est seulement dans le verset 2 du chapitre XV que nous entendons Abraham dire : « Yahveh Elohim, que me donneras-tu ? » les deux noms sont réunis comme dans le deuxième chapitre. Le rédacteur préliminaire ne croyait donc pas, comme l'Elohiste, que le nom de Yahveh ne datait que de Moïse, puisqu'il le met aussi dans la bouche d'Abraham. On voit à quelle incohérence conduit la division du texte entre ces auteurs.

Étrange manière d'écrire que celle du rédacteur final, du rédacteur qui a donné au livre sa forme actuelle. Lui non plus ne se range pas à la date fixée par l'Elohiste pour l'apparition du nom de Yahveh. Mais alors, quand il a un texte en main, où les deux noms sont réunis, où la fusion entre les deux auteurs est faite, le texte J.E. que nous venons de citer, pourquoi ne l'emploie-t-il pas toujours ? ce n'est pas que J.E. fût incomplet, puisqu'il commence avec les débuts de l'histoire d'Abraham, et qu'il s'étend jusqu'à Joseph, sans parler de ce qu'on rencontre dans les livres suivants. Et comment se fait-il qu'au chapitre XV, après avoir cité trois versets de ce J.E. le rédacteur revient au Yahviste pour un seul verset, puis à l'Elohiste pour un autre qui ne contient aucun nom de Dieu. Il repasse de là au Yahviste pour un verset qui ne contient que deux phrases, puis il parle lui-même. Il est inutile de pousser plus loin la description de ce chapitre tel qu'il est reproduit dans la Genèse « arc-en-ciel ». Et c'est là ce que la Haute Critique présente comme ses résultats les mieux établis.

Ce rédacteur, qui est-il ? est-ce un juif de Palestine, écrit-il dans son pays natal ? ou, comme un grand nombre de ses compatriotes, a-t-il été se réfugier en Égypte, pendant ce quatrième siècle si tourmenté et où Jérusalem eut tant à souffrir des conquérants étrangers ? Il n'était pas un Moïse, mais il n'était pas même, comme Esdras, un scribe versé dans la loi de Moïse et qui avait appliqué son cœur, non-seulement à étudier et à mettre en pratique la loi de l'Éternel, mais aussi à « enseigner au milieu d'Israël les lois et les ordonnances » et dont l'autorité et le savoir étaient reconnus par ses compa-

triotés et aussi par le grand roi de Perse qui, selon la sagesse de Dieu que possédait Esdras, lui donna les pouvoirs les plus étendus. Si le rédacteur avait été un homme d'une pareille envergure, son nom ne serait certainement pas resté caché ; il ne serait pas l'écrivain obscur dont nous ne savons absolument rien. Néanmoins il se croit appelé, non-seulement à modifier les livres saints, mais aussi à les corriger, et cela à l'égard d'écrits dont le caractère sacré était au-dessus de toute contestation, la loi.

Pour cela il fallait d'abord rassembler les documents dont il voulait faire usage. S'il se rattachait en quelque manière aux prêtres, il devait avoir connaissance du Code sacerdotal, l'œuvre, d'après le professeur Skinner, d'une école juridique qui s'était donné la tâche de systématiser toutes les prescriptions rituelles accumulées chez les prêtres de Jérusalem et d'en extraire la théorie religieuse¹. Le Code sacerdotal, le document le plus récent, ne comprenait pas seulement ce qui tenait au rituel comme le Lévitique, mais il embrassait la création, ce récit purement elohistique d'après Astruc et Eichhorn, et les textes qui ont le caractère archaïque le plus prononcé, ceux qui existent seuls chez les nomades Sémites primitifs : les généalogies. Puisque le Code sacerdotal était destiné par ses auteurs à être la base de la religion et servir à l'établissement de la théocratie postexilienne, ce devait être un document faisant autorité et qu'on ne pouvait pas modifier ni surtout découper à plaisir. Il racontait la création des cieux et de la terre, car pour celle de l'homme il s'en tenait aux généalogies ; après cela le déluge, plusieurs épisodes de la vie d'Abraham, tels que la mort de Sara, d'autres de la vie d'Isaac et de Jacob, ou même de Joseph, ailleurs des phrases plus ou moins longues sont semées au cours du livre. En somme, il devait être le plus étendu et le plus complet des documents qui composent la Genèse, puisque le Yahviste ne commence qu'à la création de

1) Skinner, *Genesis*, pp. LVII et suivantes.

l'homme, et l'Elohiste au chapitre XV par un seul verset ayant trait à Abraham.

On ne peut pas supposer que le Code sacerdotal ne consistait, outre le Lévitique, qu'en fragments incorporés dans le Pentateuque, dont quelques-uns sont une simple phrase de quelques mots intercalés dans un recueil d'un autre auteur. Ce devait être un ouvrage complet et indépendant qui s'étendait sur les quatre premiers livres, et dont il y a même une douzaine de versets dans le Deutéronome. Une œuvre comme celle-là pouvait-elle être anonyme ? Comment le nom de l'auteur pouvait-il déjà être tombé complètement dans l'oubli d'un siècle à l'autre, dans le court intervalle entre le moment où il avait été composé et l'époque du rédacteur ? Et n'est-il pas étrange que, sauf quelques fragments, tout le reste de l'ouvrage soit entièrement perdu, à tel point que nous n'avons pas la moindre idée de ce qui s'y trouvait ?

Cette difficulté est encore plus grande à propos des deux autres documents. Le Yahviste écrit au ix^e siècle, dans le royaume de Juda. Il commence au moins avec la création de l'homme. Il va sans dire que ce qu'il a composé ne pouvait être qu'un livre indépendant, allant jusqu'à la mort de Moïse. Ce livre s'est conservé intact pendant cinq siècles. Où et comment. Nous n'avons pas la plus légère indication à cet égard. Était-il gardé dans la famille de l'auteur, ou par une secte de Yahvistes ? Puis était-il anonyme quand le rédacteur s'en est servi ? Cela n'est pas très probable, car, pour que le rédacteur en eût connaissance, il fallait qu'il eût un nom, qu'on sût où le prendre et quelle en était l'origine. Comment se fait-il alors qu'à peine le rédacteur l'avait-il employé, que l'existence de ce livre du ix^e siècle, la plus grande partie du texte, et tout ce qui tient au Yahviste l'auteur, soit tombé aussitôt dans l'oubli ?

Il en est de même pour l'Elohiste, avec cette difficulté en plus qu'il écrivait dans un royaume qui s'était séparé de Juda et dont les souverains, au cours de toute l'existence du royaume, avaient été hostiles au culte de Yahveh. Ce royaume fut détruit avant celui de Juda, et ne ressuscita pas. C'est dans ce royaume

qu'un écrivain inconnu, au VIII^e siècle composa un livre sur Israël allant depuis Abraham jusqu'à la mort de Moïse. Comment ce livre arriva-t-il au rédacteur quatre siècles après, à travers les troubles qui marquèrent l'existence du royaume des dix tribus et sa ruine, et plus tard, quand, même dans le peuple, les rapports entre Juifs et Samaritains étaient loin d'être cordiaux, au point que Jérusalem n'avait que du mépris pour Samarie ?

C'est peut-être au travail de son prédécesseur que le rédacteur est redevable de la connaissance de ces deux documents, car nous avons vu qu'il y avait eu un rédacteur préliminaire qu'on a désigné par J. E.¹, qui a fondu ensemble si parfaitement les deux textes qu'il n'est plus possible de les distinguer. J. E., nous le rencontrons dans la Genèse en quelques rares passages ; dans le livre des Nombres il remplace entièrement J. et E. qui ne paraissent plus individuellement. On nous dit que cette combinaison est antérieure au Deutéronome qui est de l'an 621, du VII^e siècle ; elle est donc postérieure d'un siècle tout au plus à la rédaction de l'Elohiste qui est du VIII^e. Cette fusion n'a point porté le coup de mort aux documents individuels, au Yahviste et à l'Elohiste. Ils ont continué à vivre séparés jusqu'au rédacteur définitif, c'est-à-dire pendant près de quatre cents ans, après quoi Yahviste, Elohiste et document combiné ont tous disparu comme œuvres distinctes.

On se demande pourquoi le rédacteur définitif, puisqu'il avait à sa disposition le texte J. E. où la fusion des deux composants était complète, n'a pas employé uniquement ce document plutôt que de recourir aux deux textes primitifs, de les corriger à l'occasion et cependant de laisser subsister une contradiction évidente, si l'on adopte pour les chapitres III et VI de l'Exode l'interprétation des critiques qui est une des bases de leur système.

Nous ne comprenons pas mieux sa manière d'écrire que nous ne saisissons le but qu'il avait en composant la Genèse, et à qui il destinait son ouvrage. Les Israélites de son temps avaient

1) Gaultier t. I. p. 49.

un document complet, le Code sacerdotal, qui même renfermait les prescriptions légales les plus minutieuses. Ils en avaient deux autres qui racontaient en détail la vie de leurs ancêtres Abraham, Isaac et Jacob ; ces documents, qui à certains égards se ressemblaient beaucoup, différaient cependant sur un point fondamental : pour l'un, Yahveh, le Dieu national des Hébreux, avait déjà été le Dieu d'Abraham, et même celui d'Adam ; pour l'autre, il ne l'était que depuis Moïse. On peut supposer que quand les deux auteurs écrivaient, ils reflétaient chacun l'opinion et la croyance d'un groupe, d'un certain nombre d'Israélites. Ils ne devaient pas être seuls Yahvistes ou Elohistes, peut-être même les prêtres étaient-ils divisés sur ce point, et ce sont les adhérents de leur doctrine que chacun avait en vue.

Un premier rédacteur J.E. avait bien tenté de concilier les deux opinions, de fondre en un seul les deux récits, de faire remonter à Abraham les deux noms de Dieu, ce qui revenait à donner tort à l'Elohiste, mais il n'avait pas réussi. La divergence a subsisté après lui, car le dernier rédacteur la maintient, quoiqu'il cite J.E. à propos d'Abraham. Plus on étudie la Genèse, plus on s'efforce de se pénétrer des théories que les critiques nous présentent comme le dernier mot de la science, moins on comprend quelle est l'idée mère du livre, et en vue de quels lecteurs ou de quels auditeurs il a été composé. Ce n'était pas un livre d'histoire ; sans doute, jusqu'à un certain point, les faits y sont retracés dans l'ordre du temps, mais l'ordre chronologique n'y est pas toujours observé ; en outre, il y a un manque de proportions dans la manière dont les événements sont présentés, ou dans les biographies des personnes, qui jure avec ce qu'on demande à l'histoire proprement dite, laquelle, nous l'avons dit précédemment, n'existait pas à cette époque reculée.

Ce n'est plus, d'après les critiques, la charte d'alliance entre Yahveh et Abraham. Les promesses magnifiques faites par Yahveh à Abraham, Moïse n'a pas à s'en prévaloir pour enflammer les Israélites du désir d'entrer en possession du bel héritage garanti à leurs ancêtres. Un écrivain du ix^e siècle en avait

parlé dans un livre écrit peut-être à Jérusalem ou dans quelque autre localité du pays de Juda, mais au siècle suivant un éphraïmite, un sujet du roi de Samarie, avait raconté ces événements d'une manière différente. Ce n'était pas Yahveh qui avait fait cette alliance et ces promesses, car Yahveh n'était pas connu à l'époque d'Abraham, ce devait être Elohim. Comment et en quels termes, c'est ce que nous ne savons pas, car il n'en subsiste aucune trace.

Je le demande, à qui s'adressait ce langage, sur qui pouvait-il faire impression? Quel est le but de cette chrestomathie des six ou sept auteurs réunis dans la Genèse? Et au nom de qui parlait le rédacteur? Encore une fois, on ne voit guère ces Juifs de Jérusalem, ces épaves du royaume de David et de Salomon que se disputaient des conquérants étrangers, prêtant l'oreille à cet engagement de Yahveh de donner à la postérité d'Abraham le pays de Canaan. Et pour ceux qui, bien loin de considérer l'Égypte comme le pays de servitude, y avaient trouvé un refuge et même y avaient construit un ou plusieurs temples à Yahveh, comment sonnaient ces promesses? N'était-ce pas, au contraire, autant d'espérances déçues et d'illusions trompeuses? Ce n'est pas à eux qu'il fallait montrer ce livre qui, bien loin de réveiller leur adoration pour Yahveh et leur attachement aux anciennes traditions, était plutôt propre à ne provoquer que leur moquerie.

Jugeant la Genèse d'après le principe que les critiques prétendent mettre à la base de leurs recherches, quand ils nous enseignent qu'un livre doit être en harmonie avec les circonstances historiques du moment où il fait son apparition, et avec le milieu dans lequel il est né, je ne puis que répéter à nouveau ce que j'ai dit ailleurs : c'est que, telle qu'elle sort de l'atelier des critiques, la Genèse est un livre dont on ne sait pas pourquoi il a été écrit, ni à qui il s'adresse; c'est un livre qui n'a ni but ni raison d'être. Et ce n'est pas la critique philologique qui me prouvera que je fais erreur.

III

Je voudrais maintenant considérer le document tel qu'il est, sans parti-pris, lui demander ce qu'il a à nous dire, et voir s'il est bien en harmonie avec les conditions historiques du temps où il est né. La tradition l'attribue à Moïse, et il aurait été écrit peu avant qu'il prît la tête des Israélites pour les conduire en Canaan. On verra que le plan du livre, plan bien arrêté, est particulièrement bien adapté aux circonstances et aux hommes auxquels il est destiné. Il leur montre clairement leur mission, le caractère spécial qui les distingue des autres nations, et pourquoi ils vont avoir à émigrer dans le pays de Canaan. L'un des traits essentiels de ce plan, ce sont les deux noms de Dieu, et le sens donné au nom de Yahveh. En sorte que, bien loin d'indiquer des auteurs différents, l'emploi de ces deux noms, surtout celui de Yahveh, est l'un des points essentiels du plan, et en marque l'unité.

Le chapitre I est entièrement élohistique, en ce sens qu'il ne s'y trouve pas d'autre nom pour Dieu qu'Elohim. C'est le récit de la création divisé en six périodes que l'écrivain appelle jours, suivies de la septième qui est le jour de repos. Ce récit, qui a une forme plutôt sèche, n'est que la liste des différentes phases de la création indiquée l'une après l'autre, avec ce qui appartient à chaque jour. L'homme n'est qu'une de ces parties. Il reçoit la même bénédiction que les premiers animaux qui ont paru sur la terre : croissez et multipliez; en outre, il lui est donné la domination sur tout ce qui vient d'être créé, et l'indication que tous les végétaux de la terre lui serviront de nourriture, mais l'homme n'est là que le dernier de la liste, il n'est nullement le point central du récit. Il est le faite de l'édifice, mais c'est la construction de l'édifice tout entier qui fait l'objet du récit. L'homme n'est là qu'un des êtres vivants qui sont sur la terre, et tout le chapitre est résumé par les premiers mots qu'on a considérés à tort comme étant l'introduction du cha-

pitre suivant : « Telles furent les origines des cieux et de la terre quand ils furent créés ».

Comme dans le récit il n'y a aucun rapport spécial entre Dieu et l'homme, en particulier, aucune relation morale ou spirituelle, l'auteur que j'appellerai Moïse, puisque je m'en tiens à la tradition, emploie pour Dieu le nom d'Elohim « forme générale pouvant, comme notre mot Dieu, s'appliquer à toute divinité »¹. Il n'y en a pas d'autre dans tout ce tableau de la création des cieux et de la terre. Aussi, du moment que l'on distinguait les auteurs par les noms de Dieu, il était naturel de rapporter ce chapitre à celui qu'on appelle maintenant l'Elohiste; là-dessus, Astruc et Eichhorn n'ont pas eu la moindre hésitation. La critique moderne a découvert qu'ils se trompaient et attribue ce chapitre au Code sacerdotal. Ainsi ce récit, sur lequel se fonde le 4^e commandement, on le place au v^e siècle, il est postérieur à la captivité.

Le second tableau que nous présente Moïse, de la seconde moitié du verset 4 du chapitre II au premier verset du chapitre V, finit par ces mots : « Tel est le livre des origines de l'homme », ou si l'on veut « de l'humanité » ἀνθρώπων, ainsi que lisent les Septante. Il s'agit des premiers rapports que Dieu eut avec l'homme, aussi Moïse nous apprend le nom complet de Dieu pour l'homme; c'est Yahveh Elohim, et ce nom apparaîtra dans toute la scène d'Eden, sauf dans la bouche du serpent où il n'est qu'Elohim. Ici nous avons un exemple frappant de la manière de raisonner des critiques et du traitement qu'ils font subir au texte. Ces chapitres II et III doivent être Yahvistes; or on n'y trouve pas une seule fois le nom de Yahveh seul, c'est toujours Yahveh-Elohim, sauf quand parle le serpent pour qui Dieu ne peut être qu'Elohim. Il faut donc arranger le texte de sorte qu'il cadre avec la théorie. Dans le double nom Yahveh-Elohim, Yahveh seul est de l'auteur, Elohim est une addition du rédacteur, une correction dont on ne voit pas bien le but. Veut-il faire la même œuvre que son prédécesseur J.E., alors

1) Gautier, *l. l.*, p. 49.

pourquoi ne le fait-il que là, et ne cherche-t-il pas ailleurs à fondre les deux textes?

J'en demande pardon aux savants critiques, il m'est impossible d'accepter dans ce cas-ci leur manière de raisonner. Voici un texte qui, d'après eux, ne peut être que Yahviste, il doit l'être et ne peut dater que du ix^e siècle. Or, dans la forme, il ne l'est nullement; il faut donc l'émonder suffisamment pour qu'il rentre dans la catégorie voulue; tout ce qui est en désaccord ne peut être qu'interpolation du rédacteur qui, nous l'avons vu, a cependant fait une œuvre incohérente. Adapter un texte à une théorie conjecturale ou préconçue et s'en servir comme preuve d'une valeur indiscutable à l'appui de cette théorie, c'est là à mon sens la négation de la méthode historique saine, qui doit s'appuyer en premier lieu sur le document tel qu'il est. Ce n'est du reste pas la seule interpolation que les critiques attribuent au rédacteur, pour mettre le texte d'accord avec la théorie. Ici on l'a fait intervenir parce que le chapitre est Yahviste; ailleurs, au contraire (XXVIII, 21) lorsque Jacob, après le songe qu'il a eu dans son voyage, fait le vœu que Yahveh sera son Dieu s'il rentre dans la maison de son père, les mots importants : « Yahveh sera mon Elohim » ne peuvent être qu'une interpolation du rédacteur, puisque le morceau est Elohiste. C'est la correction en sens inverse.

Les deux noms de Dieu sont nécessaires dans la description de la création de l'homme, et nous voyons là une première indication de l'unité du livre et du plan que trace l'auteur dès le début. Le chapitre I est la création du ciel et de la terre avec ce qui est dessus. Là, l'homme n'est qu'un des éléments de cet ensemble et qui vient à sa place, la dernière. Le créateur lui dit qu'il a la domination sur tout ce qui est vivant, il en fait, qu'on me passe l'expression familière, le roi des animaux. Aucun élément moral ou spirituel quelconque n'apparaît dans le récit de l'œuvre du sixième jour, pas plus que dans celle des précédents.

L'homme étant le chef-d'œuvre de la création et se distinguant par ce caractère moral et spirituel qui n'existe pas chez

les autres êtres, l'auteur reprend en détail la création de l'homme. Il nous décrit le jardin qu'Elohim avait préparé et il nous fait le récit, qu'on peut bien appeler tragique, de la chute et de ses conséquences. L'homme a un dieu et ce Dieu s'appelle Yahveh. Ce nom apparaît avec l'homme. Mais il n'est pas différent du Créateur des cieux et de la terre. Il est le même qu'Elohim. Et Moïse établit ainsi cette grande vérité qui domine tout l'Ancien Testament, c'est que dès l'instant où il sortit de la poussière du jardin d'Eden, l'homme a eu un seul Dieu : Yahveh Elohim. Ces deux noms s'appliquent au même Dieu, et cela depuis que le genre humain a surgi sur la terre.

Il en résulte qu'un auteur comme Moïse ou tel autre écrivain peut se servir de l'un ou de l'autre. Dans le 4^e commandement par exemple, où le nom de Dieu est mentionné trois fois, le premier c'est Yahveh Elohim, les deux autres Yahveh tout seul. Pour les Israélites, Yahveh Elohim était leur Dieu, il avait deux noms, il était le créateur, quand on parlait de lui comme tel. on pouvait employer aussi bien l'un des noms que l'autre.

On voit comment, dans ce tableau de la création de l'homme Moïse complète et développe ce qu'il a décrit dans le premier. En outre, il fixe le point de départ de son plan, il pose la première assise de la construction de la Genèse, de ce livre qui sera la charte d'alliance d'Israël avec Yahveh. Ce Yahveh, ce n'est pas un Dieu au nom duquel Moïse le premier a parlé aux Hébreux, c'est le seul Dieu qui était déjà celui d'Adam. Yahveh Elohim a été le dieu de l'homme dès sa création. Voilà donc une vérité fondamentale qui pour les critiques n'existe pas. Le premier à l'énoncer a été le rédacteur, le plus récent des composants de la Genèse. Le Yahviste avait bien mis l'homme en rapport avec Yahveh dans le chapitre de la chute, mais il n'avait pas le droit de le faire, puisque ce nom ne fut connu qu'à l'époque de Moïse. Tel est le récit de la création d'après les critiques, fait de pièces et de morceaux datant d'époques très différentes, et répondant à des idées qui ne sont pas les mêmes, et cela en regard du récit de la tradition, si simple,

et qui se déroule avec une logique irréprochable et une unité parfaite.

Le même tableau de la création de l'humanité nous apporte un fait très important. Après la naissance d'Enoch, le fils de Seth, on commença à invoquer le nom de Yahveh ; d'après les Septante et la Vulgate, ce serait Enoch lui-même qui aurait été le premier à faire un acte de culte qui consistait en adoration. Cet acte s'appelle toujours invocation « du nom de Yahveh » ; nous le voyons accompli par Abram au moment où, arrivant dans le pays de Canaan, il bâtit un autel à Yahveh (XII, 8), par Agar lorsqu'elle est en détresse dans le désert (XXI, 13), par Abraham lorsqu'il a planté un tamarisque à Beer-Schéba (XXI, 33), par Isaac aussi lorsqu'il a bâti un autel (XXVI, 25), et par d'autres encore. Désormais Moïse emploiera à son gré l'un ou l'autre des deux noms de Dieu, ou les réunira en un seul, à moins qu'il y ait une raison pour qu'il cite l'un plutôt que l'autre. Ainsi, dans le récit du déluge, on rencontre Yahveh aussi bien qu'Elohim. Le récit du déluge présente toutes les couleurs de l'arc-en-ciel sauf celle de l'Elohiste. Il faut croire que l'écrivain Ephraïmite du VIII^e siècle n'avait pas connaissance de cet épisode de l'histoire. Quelquefois le rédacteur prend sa place, ainsi dans un verset (VII, 9) « deux à deux, mâle et femelle entrèrent vers Noé dans l'arche, comme Elohim l'avait commandé à Noé ». Ici Elohim seul est une interpolation du rédacteur, car les mots : « comme... avait commandé à Noé » sont du Yahviste. Au verset 16 les mêmes mots sont du Code sacerdotal. On voit à quels résultats conduit ce que je ne puis appeler autrement que la dissection du texte par les critiques.

Dans le récit du déluge, nous trouvons un de ces cas où l'un des noms de Dieu, celui d'Elohim, paraît prescrit à Moïse. C'est toute la partie du chapitre IX qui va jusqu'à la fin du verset 17, l'alliance que Dieu fait non avec Noé seulement, mais avec toutes les créatures vivantes : « j'établis mon alliance avec vous et avec votre postérité après vous et avec tous les êtres vivants qui sont avec vous, tant les oiseaux que le

bétail... »¹ l'arc-en ciel sera le signe visible de cette alliance et de la promesse que plus jamais un déluge ne se produira. Cette alliance et cette promesse sont un acte du Dieu qui a créé le monde et qui en est le maître ; c'est comme une création nouvelle, et il est naturel que le nom donné à Dieu soit celui du créateur, Elohim, comme dans le 1^{er} chapitre. C'est une preuve que les deux morceaux sont du même auteur et répondent à la même idée. Aussi les critiques attribuent l'un et l'autre au Code sacerdotal, c'est-à-dire à la source postérieure à l'exil. Astruc les plaçait tous deux dans ce qu'il appelle le document A qui est devenu l'Elohiste, sauf quelques versets du récit du déluge qu'il considère comme des répétitions et qui sont de B, Yahvistes.

Après le déluge vient la description des trois fils de Noé et de leur postérité, qui finit par ces mots (X, 32) : « Telles sont les familles des fils de Noé selon leurs générations, selon leurs nations. Et c'est d'eux que sont sorties les nations qui se sont répandues sur la terre après le déluge »¹. La traduction littérale de l'hébreu, comme des LXX et de la Vulgate serait : « et c'est d'eux que se dispersèrent les nations après le déluge ».

Après nous avoir annoncé cette dispersion, l'auteur doit nous la raconter, et c'est ce qu'il fait au commencement du chapitre suivant, nous y voyons comment Yahveh confondit le langage des humains qui construisaient la tour de Babel et qui tiraient leur origine des fils de Noé. Il s'agit ici d'une dispensation de Dieu qui ne touche que l'humanité, le nom de Yahveh est donc tout indiqué. Ce récit est la suite logique, chronologique, de ce qui précède. Il n'y a donc aucune raison de supposer un auteur différent. Le plan du livre se déroule toujours dans un ordre parfait. Ce que Moïse veut nous raconter maintenant, c'est comment, du sein de cette nouvelle humanité, Abraham sera choisi de Yahveh pour être la tige du peuple élu. Au milieu de cette confusion des peuples et des langues, où trouver le

1) Version synodale.

2) Version Segond.

peuple mis à part ? De qui est-il issu ? Moïse ne manque pas de nous le dire : c'est dans la postérité de Sem, ce sont les descendants d'Arpacschad qui sont nommés jusqu'à Abram.

Cette généalogie finissant par Abraham est donc l'aboutissement nécessaire du récit de la dispersion, c'est le fil conducteur qui, dans la foule des nations et des langues, nous conduit jusqu'à l'élu de Yahveh. Je considère donc comme une erreur manifeste de le séparer de l'épisode de la Tour de Babel. Pourquoi Moïse aurait-il repris la descendance de Sem et ne nous parlerait-il que d'un de ses fils, Arpacschad, si ce n'était pour nous tirer de la dispersion et nous montrer comment de là on arrivait à Abraham ? Une erreur encore plus grande est de supposer un auteur différent aux deux parties de ce chapitre. La Tour de Babel proviendrait d'un des plus anciens documents de la Genèse, un pré-Yahviste qu'on a appelé J', tandis que la généalogie serait du Code sacerdotal. Où se l'est-il procurée et de qui la tenait-il ? C'est ce que le critique se garde bien de nous dire. Dans ces attributions, nous avons un exemple de plus de la méconnaissance du plan du livre qui caractérise l'œuvre des critiques.

C'est Yahveh qui dit à Abraham : Va-t-en de ton pays, de ta patrie, et de la maison de ton père, dans le pays que je te montrerai. C'est donc pour un motif religieux qu'Abram quitte la maison paternelle. Cela nous est attesté par le livre de Judith et par l'historien Josèphe. Il est possible que ce qui le fit partir, c'est qu'il voulut rester fidèle au culte de Yahveh que ses compatriotes avaient abandonné. Quoi qu'il en soit, il est certain que l'ordre de Yahveh fut accompagné de promesses. Abraham partit pour Canaan, mais avant de s'y établir définitivement il dut aller en Égypte, pour éviter la famine. A son retour il dressa ses tentes près des chênes de Mamré, tandis que Lot son neveu choisissait pour y séjourner la fertile plaine de Sodome et de Gomorrhe.

Quelque temps après eut lieu l'attaque par les rois de Mésopotamie de ceux de la vallée du Jourdain, attaque dans laquelle Lot, emmené prisonnier, fut délivré par Abraham qui le ramena

à Sodome. Le XIV^e chapitre, qui raconte cette expédition guerrière et que les assyriologues comme Lehmann-Haupt et King rapportent au temps de Hammourabi, a fait l'objet de discussions sans fin, et a toujours été considéré par les critiques comme un document à part qui paraissait être une sorte de hors-d'œuvre dans l'histoire d'Abraham. Il est pourtant facile de voir que le chapitre XV, si important dans la vie du patriarche, est intimement lié au précédent, lequel en explique les premiers mots.

« Après ces choses, la parole de Yahveh fut adressée à Abraham dans une vision, et il dit : Abraham, ne crains point, je suis ton bouclier, et ta récompense sera très grande » ou, comme traduit la version anglaise révisée « je suis... et ta très grande récompense ». C'est la seule occasion où Yahveh parle à Abraham de cette manière, qui se comprend parfaitement à la suite des événements qui viennent de se passer. Abraham a remporté une victoire inattendue sur les rois de Mésopotamie. Il pouvait s'attendre à une nouvelle attaque de ces étrangers, ou, d'une de ces populations cananéennes qui, nous le savons par les tablettes de Tel el-Amarna, étaient fréquemment en guerre les unes contre les autres. Aussi Yahveh lui dit : Ne crains point, je suis ton bouclier. Cette métaphore indique la protection contre des armes ennemies, elle est une allusion très claire à un fait de guerre comme celui duquel Abraham vient de rentrer triomphant, le seul qui nous soit rapporté dans sa vie.

Et cette seconde promesse. « Je suis ta très grande récompense » ou, si l'on veut : « Ta récompense sera très grande », ne rappelle-t-elle pas la réponse d'Abraham au roi de Sodome qui lui offrait tout le butin repris sur les ennemis : « Je lève ma main vers Yahveh... je ne prendrai rien de tout ce qui est à toi, pas même un fil, ni un cordon de soulier... rien pour moi ». Abraham a refusé toute récompense de la main du roi de Sodome, et Yahveh lui dit que c'est lui-même qui la lui accordera. Et quand Abraham demande : « Que me donneras-tu ? » Yahveh lui promet un héritier sorti de lui, duquel naîtra une postérité aussi nombreuse que les étoiles du ciel. « Abraham eut confiance en l'Éternel qui le lui imputa à justice ». C'est-à

dire que, sensible à cette confiance absolue qu'il avait en Lui, Yahveh considéra Abraham comme un juste, un de ces hommes tels qu'avant lui avait été Noé (Gen., VI, 9) et comme il n'y en avait pas même dix à Sodome (XVIII, 32). On voit l'enchaînement parfait qu'il y a dans les six versets par lesquels commence le chapitre XV et comment ils se rattachent au précédent dont ils prouvent l'existence à cette place. Et cependant les critiques divisent ces versets entre trois auteurs différents, d'abord J.E., le pré-Yahviste, puis J. et E.

Abraham est un juste, aussi Yahveh va faire alliance avec lui en ces termes : « Je suis Yahveh, qui t'ai fait sortir d'Ur en Chaldée, pour te donner en possession ce pays », et après avoir raconté le signe extérieur qui confirme à Abraham la promesse dont l'accomplissement est garanti par ces mots : Je suis Yahveh, l'auteur y revient une seconde fois (v. 18) : « En ce jour-là Yahveh fit alliance avec Abraham et dit : Je donne ce pays à ta postérité depuis le pays d'Égypte jusqu'au grand fleuve ».

Nous avons donc vu jusqu'ici qu'Elohim est le Dieu du monde, le Dieu créateur des cieux et de la terre; dès que l'homme paraît, on nous apprend que son Dieu a un double nom, Yahveh Elohim, puis, qu'après le déluge et la dispersion des hommes, Yahveh fait choix d'Abraham et conclut une alliance avec lui, dans laquelle est spécifiée la promesse de lui donner, ainsi qu'à sa postérité, la possession du pays de Canaan. Voyons maintenant comment ces événements sont retracés dans un document très postérieur, le livre de Néhémie (ch. IX).

On célèbre un grand jeûne et un jour d'humiliation, et les Lévites adressent une prière à Yahveh leur Dieu, après qu'on a lu le livre de la loi pendant le quart d'une journée. Cette prière rappelle d'abord ce que Dieu a fait pour les enfants d'Israël; il y a là un court abrégé de leur histoire, mais seulement celle qui est racontée dans le Pentateuque, car pour la suite aucun événement important n'est signalé, et aucun nom n'est prononcé, ni celui de David ni celui d'aucun des prophètes.

La prière s'adresse à « Yahveh leur Elohim ». Elle commence

par la création du ciel et de la terre et de la mer. « C'est toi, Yahveh, toi seul qui a fait les cieux... tu donnes la vie à toutes ces choses et l'armée des cieux se prosterne devant toi ». Comme dans le quatrième commandement, le créateur est Yahveh, et comme le texte ajoute « toi seul », cela signifie qu'il n'est pas un autre qu'Elohim. Mais la création ne se compose pas uniquement des cieux et de la terre, il y a l'homme. Nous avons vu que, aussitôt qu'il naît dans le jardin d'Eden, son Dieu est Yahveh Elohim. Les Lévites ne parlent pas de l'apparition de l'homme ; ils ne retiennent du récit que cette phrase qui, nous l'avons vu, est l'idée fondamentale de la Genèse : « C'est toi qui es Yahveh Elohim¹, qui choisis Abraham, qui le fit sortir d'Ur en Chaldée, et qui lui donnas le nom d'Abraham. Tu trouvas son cœur fidèle devant toi, tu fis alliance avec lui, et tu promis de donner à sa postérité le pays des Cananéens », on voit que dans Néhémie aussi, après le récit de la création, le premier nom de Dieu qui apparaît c'est Yahveh Elohim. C'est Lui qui a fait sortir Abraham d'Ur. La première fois que nous entendons Abraham s'adresser à Lui, il Lui dit : Seigneur Yahveh. Les Lévites nous disent aussi que l'alliance fut faite avec Abraham parce que son cœur avait été fidèle à Yahveh, ou, comme l'exprime la Genèse, XV, 6, parce qu'il avait été trouvé juste.

Revenant à la Genèse, nous trouvons la même chose dite à Isaac (XXVI, 3). « Je serai avec toi, et je te bénirai, car je donnerai toutes ces contrées à toi et à ta postérité, et je tiendrai le serment que j'ai fait à Abraham ton père... Je donnerai à ta postérité toutes ces contrées ; et toutes les nations de la terre voudront être bénies en ta postérité, parce qu'Abraham a obéi à ma voix et qu'il a observé mes ordres, mes commandements, mes statuts, mes lois. » Ainsi l'alliance a été faite avec Abraham, et il lui a été promis que sa postérité posséderait le pays de Canaan parce qu'il était juste. Et cette alliance, nous l'avons vu, a été faite sous serment, Yahveh jurant par lui-même dans ces mots solennels : Je suis Yahveh.

1) Je suis ici la version anglaise révisée, plus littérale que la version Segond, laquelle atténue beaucoup l'importance de ce passage.

Le serment est répété à Jacob (XXVIII, 13) dans le songe à Béthel : « Je suis Yahveh le Dieu (l'Elohim) d'Abraham ton père, et le Dieu d'Isaac », ainsi que la promesse dont le serment est la garantie, le don du pays : « la terre sur laquelle tu es couché, je la donnerai à toi et à ta postérité... tu t'étendras à l'orient et à l'occident, au septentrion et au midi. »

On voit comment tout se tient dans le récit, depuis le commencement. Le double nom de Dieu se trouve dans le jardin d'Eden, dès que l'homme paraît sur la terre. Celui de Yahveh qui devait être celui du Dieu de l'humanité, devient celui d'Abraham et de ses descendants, après qu'Abraham a été choisi, qu'il a quitté son pays, pour s'établir à Canaan dont la possession est promise à sa postérité par le serment le plus solennel que puisse faire Yahveh, en jurant par lui-même : « Je suis Yahveh. »

Voilà ce que nous lisons dans la Genèse, dans le document tel que nous l'avons sous les yeux, consulté sans parti-pris et sans idée préconçue. Le plan du livre se développe toujours plus clairement et l'idée-mère : montrer qu'Israël est le peuple mis à part, élu déjà dans la personne de son ancêtre, cette idée ressort avec une évidence croissante des faits tels qu'ils sont présentés.

A un récit où tout s'enchaîne avec un but aussi précis, comment admettre les six auteurs des critiques dont deux d'une époque tout à fait récente ? Comment même, avec Astruc et Eichhorn, vouloir reconnaître par les deux noms de Dieu deux documents différents d'esprit et de tendance ?

IV

Il nous reste un dernier point à examiner, c'est l'argument des critiques qui prétendent que le nom de Yahveh n'a été révélé aux Israélites qu'à l'époque de Moïse. Astruc déjà proteste contre cette idée. néanmoins c'est aujourd'hui une des bases du système. On s'appuie surtout sur le récit de la voca-

tion de Moïse. Les passages considérés comme les plus concluants sont au nombre de deux. C'est d'abord celui-ci (Exode III, 14) Dieu dit à Moïse : « Je suis *Celui qui est*. » Et il ajoute : « C'est ainsi que tu répondras aux enfants d'Israël : *Celui qui est* m'envoie vers vous ». Dieu dit encore à Moïse : « Tu parleras ainsi aux enfants d'Israël : Yahveh, le Dieu de vos pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob, m'envoie vers vous. Voilà mon nom pour l'éternité. » J'ai cité ce passage d'après la version Segond qui est d'accord avec les Septante et la Vulgate dans la seconde partie du verset ; ἐὼν, *qui est*, *misit me ad vos*. D'autres versions, Luther (qui voit là un futur), la version anglaise révisée, et d'autres en langue française, traduisent par la première personne : JE SUIS m'a envoyé vers vous, suivant en cela l'hébreu qui a la première personne. Mais, que ce soit la première ou la troisième personne, cela n'a pas d'importance pour la question qui nous occupe. D'ailleurs, que ce soit la première personne du verbe être « je suis » ou la troisième « il est », aucune en hébreu n'est le tétragramme, tandis qu'en araméen c'est la forme régulière pour « il est »¹.

Nous avons là une explication du nom de Yahveh, explication qu'on appelle étymologie populaire, comme il y en a un très grand nombre dans les langues anciennes et modernes. Ce qui gouverne ces étymologies, ce ne sont pas les règles de la philologie, c'est ce qui frappe l'oreille populaire, l'assonance. Yahveh est expliqué par « je suis » ou « il est » parce que ce mot sonne d'une manière semblable à une forme du verbe être. C'est là l'explication du nom de Yahveh que Moïse donnera aux enfants d'Israël, si on la lui demande. C'est si peu une révélation d'un nom nouveau, que Yahveh ne répond pas directement : mon nom est Yahveh, mais qu'il en explique le sens. Le message que Moïse fera aux enfants d'Israël, ce sera de leur rappeler que Yahveh est le Dieu de leurs pères. « Dieu dit encore à Moïse : tu parleras ainsi aux enfants d'Israël : Yahveh,

1) Voir les papyrus araméens d'Eléphantine, Nav. *Schweich Lectures*, p. 62.

le Dieu de vos pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob m'envoie vers vous. Voilà mon nom pour l'éternité, voilà mon nom de génération en génération ». Ainsi le nom du Dieu, qui envoie Moïse aux enfants d'Israël, c'est Yahveh le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. C'est du reste ce qu'on trouve dans l'histoire des trois patriarches ; pour chacun d'eux, Yahveh a été leur Dieu. Ce message est confirmé dans la phrase suivante : « Va, rassemble les anciens d'Israël et dis-leur : Yahveh, le Dieu de vos pères m'est apparu, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ».

D'après les critiques, tout le morceau expliquant le sens du nom de Yahveh est Elohiste jusqu'aux mots « de génération en génération » c'est le passage capital prouvant que le nom de Yahveh n'a été connu des Israélites que depuis ce moment-là. Ici nous devons revenir à ce que nous avons déjà dit plus haut. Je ne comprends pas. Le Yahviste, l'écrivain du ix^e siècle, le plus ancien, nous a appris que Yahveh était déjà le Dieu d'Adam, et maintenant l'Elohiste, originaire non du royaume de Juda, mais de celui de Samarie, vient nous dire un siècle plus tard à quelle occasion ce nom fut révélé à Moïse. Lequel des deux a raison, et comment des deux assertions contradictoires peuvent-elles se trouver dans le même livre ?

Moïse fait quelques difficultés avant de se décider à obéir à l'ordre de Yahveh. Il ne lui suffit pas qu'il puisse faire deux prodiges, cependant lorsqu'il lui est promis qu'il aura l'appui de son frère Aaron, il retourne auprès de Jethro son beau-père, prend congé de lui et va avec sa femme et ses enfants s'établir en Égypte. Il se présente aussitôt devant Pharaon, mais, bien loin de se laisser persuader, le roi tyran ne fait que rendre plus pesante l'oppression dont il accable les Israélites. Ceux-ci se retournent contre Moïse et Aaron. Aussi Moïse s'en prend à Yahveh lui-même et lui reproche la mission dont il a été chargé : « Depuis que je suis allé vers Pharaon pour parler en ton nom, il a fait du mal à ton peuple et tu n'as point délivré ton peuple ».

Yahveh répond qu'il va maintenant forcer Pharaon à laisser

aller les Israélites, et il charge Moïse d'un nouveau message à leur faire. Il y a lieu d'examiner d'abord le sens que les critiques donnent à ce message (Ex. VI. 2). L'auteur change : ce n'est plus l'Elohiste, il y a là une répétition de ce qu'il a dit. On nous enseigne à nouveau qu'avant la vocation de Moïse le nom de Yahveh n'était pas connu des Israélites. Celui qui nous l'apprendra, ce sera le Code sacerdotal, le document postérieur à l'exil duquel provient tout le chapitre sauf le premier verset.

« Dieu parla à Moïse et lui dit : Je suis l'Eternel, je suis apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob comme le Dieu tout-puissant, mais je n'ai pas été connu d'eux sous mon nom de Yahveh. J'ai aussi établi mon alliance avec eux pour leur donner le pays de Canaan, le pays de leurs pèlerinages dans lequel ils ont séjourné ». D'après les critiques, il n'y a pas de doute possible, cela veut dire que les Israélites connaissaient Dieu sous le nom de El Schaddaï, qu'on traduit d'ordinaire par « le Dieu tout-puissant », mais ne connaissaient pas celui de Yahveh¹. On s'attendrait à tout autre chose. Moïse s'est plaint à Yahveh de ce que, bien loin de réussir auprès de Pharaon, lors de sa mission, le seul résultat qu'il ait obtenu ait été d'aggraver les mauvais traitements que subissaient les Israélites et de provoquer leurs plaintes. A cela Yahveh répond : « Tu verras maintenant ce que je ferai à Pharaon... une main puissante le forcera à les chasser de son pays ». Il semblerait qu'après ces paroles si positives nous allons entendre quelque chose qui prouve aux Israélites qu'il en sera ainsi et que ce n'est pas une vaine promesse. Au lieu de cela, que nous dit-on ? « Jusqu'ici j'ai été appelé El Schaddaï, mais je n'ai pas été appelé Yahveh ». Voilà donc ce que Dieu dit pour rassurer les Israélites, pour les encourager à compter sur Lui : « il faut que vous m'appeliez d'un nouveau nom, celui de Yahveh ». On conviendra que

1) Il est à remarquer que dans les six exemples de la Genèse et dans celui de l'Exode, pas une seule fois les LXX ne traduisent par « tout-puissant ». Le mot Schaddaï est traduit par un possessif. Dans la version copte, ou bien le mot n'est pas traduit, ou il est remplacé par un simple possessif comme dans ce passage de l'Exode : « le dieu qui est à eux tel mon nom ».

c'est une singulière manière de donner du cœur au peuple, pour l'engager à affronter les grandes difficultés qui l'attendent.

En outre la phrase manque complètement de logique : « je n'ai pas été connu d'eux sous mon nom de Yahveh. J'ai aussi établi mon alliance avec eux ». A un acte négatif on en ajoute un autre positif. Cela n'a pas de sens. Il y a contraste entre les deux membres de phrase : je n'ai pas été connu d'eux sous mon nom de Yahveh, et cependant j'ai établi mon alliance avec eux'. Il y a corrélation entre le nom et l'alliance, une corrélation qui existe depuis qu'il est question d'alliance, c'est-à-dire depuis Abraham. Nous allons retrouver avec plus de détails le renouvellement de l'alliance avec le patriarche et la promesse qui lui a été faite. Mais pour cela il faut donner au mot son véritable sens, et non celui qu'il a dans les langues modernes.

Dans les traductions que nous faisons de langues très anciennes, nous oublions trop souvent que dans ces langues les mots abstraits n'existent pas, ou sont en fort petit nombre. Les idées abstraites doivent être exprimées par une métaphore, par quelque chose qui tombe sous les sens, quelque chose qui parle à un esprit auquel tout ce qui est philosophique est encore étranger. Les mots personne, personnalité, qualité, caractère, n'existent pas, et doivent être remplacés par quelque chose qui fera appel à la vue ou à l'ouïe. Il est donc complètement faux de considérer le nom en hébreu comme étant simplement l'appellation donnée à quelqu'un, le mot qui le désigne et le distingue d'un autre, et de ne voir là que « les syllabes de ce nom de Yahveh », comme le dit Astruc, qui a parfaitement compris le sens du passage.

Sur les sarcophages égyptiens, en particulier sur celui du roi Mycérinus, nous trouvons cette inscription qui est une phrase du Livre des Morts : « Ta mère Nout étend ses ailes sur toi en son nom de voûte du ciel, elle te délivre de tes ennemis

1) וְאַי Gesenius, *Handwörterbuch*, 9^e éd. « adversativ, auch so = doch bes. mit der Negation », laquelle est ici dans ce qui précède. «*אי* des LXX est employé aussi dans le Nouveau Testament dans le sens de : et tamen. Grimm, *Lexicon*, p. 219.

en son nom de grande bienfaitrice ». Il est évident que le nom veut dire ici « en qualité de », le nom représente ici certains attributs physiques ou moraux qui distinguent la personne. Cette expression : en son nom de... pour : en tant que, en qualité de..., est extrêmement fréquente dans les textes égyptiens. « Le nom était une forme ou un mode de la personnalité' ». C'était même la personne elle-même : invoquer le nom d'un dieu, c'est l'invoquer lui-même.

Il en est absolument de même en hébreu¹. Le nom est la personne même envisagée sous un certain aspect. Quand il est dit (Prov. XVIII, 10) : « Le nom de Yahveh est une forte tour », cela ne veut pas dire que Yahveh s'appelle une forte tour. Il est à peine nécessaire de répéter les nombreux exemples où le nom de Yahveh veut dire Yahveh lui-même. Souvent des qualificatifs sont donnés au nom qui ne s'appliquent qu'à celui qui le porte (Deut. XXVIII, 58) : « Si tu n'as pas soin de pratiquer toutes les paroles de cette loi écrite dans ce livre, en craignant le nom glorieux et terrible de Yahveh ton Dieu, Yahveh te frappera » De même aussi (Ps. 148, 13) : « Qu'ils louent le nom de Yahveh, car son nom seul est grand ». Aimer le nom de Yahveh (Es. LVI, 6) c'est le servir. Mais Yahveh a un sens spécial, il veut dire le dieu qui est garant de ses promesses, qui se fait connaître, ou plutôt, comme l'on dit en hébreu, qui fait connaître son nom par ses actes. Esaïe l'explique clairement (XLII, 5). « Ainsi parle Yahveh, le Dieu qui a créé les cieux... Moi Yahveh, je t'ai appelé pour faire triompher la justice... pour faire sortir de prison les captifs, et du cachot ceux qui vivent dans les ténèbres. Je suis Yahveh, c'est là mon nom. Je ne céderai ma gloire à aucun autre... les premiers événements sont maintenant accomplis, et j'en annonce de nouveaux ». Je suis Yahveh, c'est là mon nom. Cela ne veut pas dire qu'Esaïe

1) Lefébure, *Sphinx*, I, p. 107.

2) Il en est de même dans le *Nouveau Testament*, Matth., X, 41, où nos versions lisent : Celui qui reçoit un prophète en qualité de prophète... et celui qui reçoit un juste en qualité de juste... Il y a dans les deux cas εἰς ὄνομα προφήτου εἰς ὄνομα δικαίου. Evidemment il ne s'agit pas de prénoms que portent ceux qu'on reçoit.

ne connût pas le nom de Yahveh, et que ce nom lui fût révélé pour la première fois. Ce nom, c'est la garantie que, les premiers événements ayant été accomplis, les nouveaux le seront certainement. Je suis Yahveh, c'est la formule de serment du Dieu jurant par Lui-même.

Revenons maintenant à Moïse. Il a un message à faire aux Israélites. Il n'a point à leur dire, suivant la formule usuelle quand il s'agit de donner un nom à une personne ou à une localité : Vous appellerez mon nom Yahveh. (Gen. XVII, 4, 15; XXII, 14; XXXII, 28-31; XXXV, 10-15-18; XLI, 45, etc). Il leur répétera ce qui avait été dit à Abraham et qui va maintenant se réaliser. Je suis Yahveh qui t'ai fait sortir d'Ur en Chaldée pour te donner en possession ce pays (Gen., XV, 7). Je suis Yahveh, c'est là son nom, comme dit Esaïe, et ce nom est la sanction que les paroles de Yahveh ne sont point uniquement des mots, mais qu'ils auront leur accomplissement entier. « Je suis Yahveh, et il n'y en a point d'autre. Je n'ai point dit à la postérité de Jacob : Cherchez-moi vainement ». « Je suis Yahveh et il n'y en a point d'autre. Je le jure par moi-même. La vérité sort de ma bouche, et ma parole ne sera point révoquée. (Es. XLV, 19). C'est ce nom dont Yahveh dit : « Je jure par mon grand nom » (Jér., XLIV, 26).

Je suis Yahveh, voilà donc le nom à faire connaître aux Israélites, mais cela non point en leur disant : vous appellerez désormais votre Dieu Yahveh d'un nom qui ne vous avait pas été révélé; Yahveh ne dit cela nulle part. Mais Il va leur faire comprendre le sens de ce nom, et pourquoi ce nom accompagne les promesses qui ont été déjà faites à Abraham. Ce qui va faire connaître le nom, ce sont les actes. Yahveh va montrer aux Israélites ce qu'il dit plus tard à Jérémie (XVI, 21) « C'est pourquoi, voici, je leur fais connaître cette fois, je leur fais connaître ma puissance et ma force, et ils sauront que mon nom est Yahveh ».

Les exemples abondent dans les premiers chapitres de l'Exode, en dehors du passage que nous étudions : VII 5 « Les Égyptiens connaîtront que je suis Yahveh, lorsque j'étendrai

Moïse a été envoyé vers les Israélites. Il a échoué dans sa première tentative auprès de Pharaon, et il s'en prend à Yahveh lui même, qui lui répond : « Tu verras maintenant ce que je ferai à Pharaon ; une main puissante le forcera à les laisser aller, une main puissante le forcera à les chasser de son pays ». Mais cette simple prédiction ne suffit pas, il faut une assurance plus formelle garantie par le nom même de Yahveh, comme lors de l'alliance avec Abraham : « Dieu parla à Moïse. Je suis l'Eternel, je suis apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob, comme le Dieu Tout-puissant », c'est-à-dire je leur ai donné de nombreuses marques de ma puissance, mais je ne me suis pas fait connaître ¹ sous mon nom de Yahveh, en ma qualité d'Yahveh. Je ne leur ai pas fait connaître que « je suis Yahveh ». Et cependant j'ai établi mon alliance avec eux pour leur donner le pays de Canaan... J'ai entendu les gémissements des enfants d'Israël... C'est pourquoi dis aux enfants d'Israël : Je suis Yahveh, je vous affranchirai des travaux dont vous chargent les Egyptiens, je vous délivrerai de leur servitude, et je vous sauverai à bras étendus et par de grands jugements. Je vous prendrai pour mon peuple, je serai votre Dieu, et vous saurez que je suis Yahveh, qui vous affranchis des travaux dont vous chargent les Egyptiens. Je vous ferai entrer dans le pays que j'ai juré de donner à Abraham, à Isaac et à

1) L'absence de la préposition π sous et la traduction des LXX : τὸ ὄνομα μου κύριος οὐκ ἐδήλωσα αὐτοῖς semble indiquer qu'il faut lire, d'après la variante indiquée dans Bible de Kittel : $\eta\eta\epsilon\tau\iota\eta$ et non la forme passive.

Jacob; je vous le donnerai en possession. Je suis Yahveh ».

Le message qu'il importait de faire aux Israélites, ce n'était pas de leur dire que désormais ils devaient appeler leur Dieu d'un nouveau nom, c'était de leur annoncer la délivrance prochaine par des moyens merveilleux; cela seul pouvait leur donner du courage. Yahveh le leur promet solennellement et garantit sa promesse par son grand nom : « Je suis Yahveh » qu'il répète quatre fois. Il ne l'a pas encore exécutée, il ne s'est pas encore montré dans son caractère de Yahveh, mais il va maintenant faire connaître ce caractère, non seulement aux Israélites, mais à Pharaon lui-même. Il va étendre sur l'Égypte sa main qu'il avait élevée à Abraham pour lui donner le pays qu'il habitait, parce que, comme il dit et le répète avec insistance surtout au commencement et à la fin : Je suis Yahveh.

Qu'on ne dise pas que ce second message est une simple répétition du premier. Il y a une gradation de l'un à l'autre. La première fois Yahveh, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, était apparu à Moïse qui devait parler aux Israélites et dire à Pharaon que Yahveh lui était apparu. Mais cette nouvelle ne devait point suffire à les persuader, bien au contraire, et alors Yahveh parle avec une autorité beaucoup plus grande. Ce n'est pas sur une simple apparition de Yahveh à Moïse que les Israélites doivent fonder leur confiance, c'est sur ce langage si péremptoire : « Je vais vous délivrer et vous faire entrer dans le pays de Canaan, j'en ai donné en garantie déjà à Abraham, mon nom, nous dirions en style moderne ma parole : je suis Yahveh ».

Les deux récits se suivent logiquement et se complètent, ils sont du même auteur, et vouloir les attribuer à deux écrivains séparés par plusieurs siècles, qui sous une forme un peu différente répéteraient à peu près la même chose, c'est méconnaître absolument le sens de ce qui nous est raconté, et passer à côté de l'idée qui l'inspire.

Ces premiers chapitres de l'Exode sont la preuve la plus éclatante de l'unité d'auteur, et de l'unité du plan, dans tout ce qui a été raconté jusqu'ici. Je suis Yahveh, est-il dit aux

Israélites, je vais mettre fin aux souffrances que vous endurez en Egypte, et je vous ferai entrer au pays que j'ai juré à Abraham, à Isaac et à Jacob de leur donner. Et cela nous reporte aussitôt au commencement de la vie d'Abraham, peu après qu'il s'est établi à Canaan. « Je suis Yahveh, lui est-il dit, qui t'ai fait sortir d'Ur en Chaldée pour te donner en possession ce pays ». Les mots sont presque les mêmes que ceux que Moïse transmet aux Israélites : « Je vous ferai entrer dans le pays que j'ai juré de donner à Abraham .. je vous le donnerai en possession. Je suis Yahveh ».

La promesse n'a pas été exécutée du temps d'Abraham, ni même du temps d'Isaac et de Jacob; Yahveh ne s'est pas encore montré le garant de ce qu'il avait annoncé, il ne s'est pas fait connaître en qualité de, sous le nom de Yahveh. Mais il va le faire quand la persécution des Israélites sera à son comble. Leur sortie d'Egypte et la conquête de Canaan vont être l'accomplissement de ce qui avait été annoncé à Abraham avec le serment de Yahveh. Les deux scènes correspondent exactement, la dernière est le point d'arrivée, le but indiqué par la première. Comment alors y voir, plusieurs auteurs, pour la dernière le Code sacerdotal, le document le plus récent, et pour la première que la seconde présuppose, une interpolation du rédacteur.

Astruc s'est déjà élevé fortement contre l'idée que le nom de Yahveh ne fût connu que depuis Moïse; certainement il l'était des patriarches, et il donne du passage de l'Exode une interprétation très semblable à celle qui vient d'être exposée. Mais pour lui l'Elohiste et le Yahviste sont tous deux des documents plus anciens que Moïse a utilisés, et il repousse avec énergie l'interprétation que les critiques donnent aujourd'hui du passage de l'Exode. Cette interprétation est celle-ci, employant les mots de la Genèse : « Abraham, Isaac et Jacob n'ont pas appelé mon nom Yahveh. Ils ne m'ont pas désigné par ce nom. » Cette interprétation on la donne comme la seule vraie, c'est sur elle seule qu'il y a lieu de s'appuyer.

Nous avons ici un exemple frappant de la méthode critique

contre laquelle on ne saurait trop s'élever, parce qu'elle est en opposition formelle avec les vrais principes de l'histoire, laquelle doit reposer sur les documents tels qu'ils sont, sur ce qu'ils nous disent, et non sur l'interprétation qu'on en donne. Voici un livre, la Genèse, qui du commencement à la fin, depuis la création d'Adam et Ève, jusqu'à la bénédiction des fils de Jacob par leur père, donne à Dieu le nom de Yahveh. Mais dans les premiers chapitres du livre qui fait suite à la Genèse, il y a un passage qui peut être interprété comme signifiant que ce nom n'a pas été connu avant Moïse. Devant une richesse d'exemples comme celle que nous présente la Genèse, et cela pour tous les temps dont elle s'occupe, quiconque lit le document sans parti-pris conclura que l'interprétation est fausse. Mais ce n'est pas là le principe duquel part l'école critique. Ce qui est faux, ce n'est pas l'interprétation, c'est le document, et il s'agit de le refaire complètement pour qu'il soit en harmonie avec l'interprétation. On a remarqué que dans certains chapitres l'auteur emploie de préférence le nom d'Elohim : c'est que ces chapitres sont de la plume d'un écrivain Elohiste, un auteur qui est un personnage purement hypothétique, au sujet duquel on n'a aucune donnée historique quelconque. Quand dans son récit on trouve le mot Yahveh, cela ne peut être de lui, c'est une interpolation du rédacteur, une autre de ces créations littéraires. On cite pourtant dans la vie de Joseph deux cas où il a employé le nom de Yahveh.

Une création du même genre et qui est bizarre, c'est le Yahviste. Celui-là ne devrait pas exister du tout. Il ne nous parle que de Yahveh, d'un dieu dont on ne connaissait pas le nom pendant tout le temps dont il décrit les événements ; son écrit est donc un anachronisme cent fois répété. Et il est d'autant plus curieux que le nom de Yahveh domine le livre du commencement à la fin ; c'est autour de Yahveh, Dieu d'Adam, de Noé, et faisant choix d'Abraham et de sa postérité, que gravite tout le livre. Comment mettre cela d'accord avec votre assertion ? disons-nous aux critiques. Aussi je n'hésite pas à affirmer ceci : si pour justifier votre interprétation d'un passage de

l'Exode, il faut méconnaître l'unité de la Genèse, en dénaturer le plan et en effacer le but, c'est que votre interprétation est fausse, comme vous l'avait déjà dit Astruc. Je prétends que c'est là de la saine critique.

En terminant, je voudrais prévenir une objection que les critiques m'ont déjà faite et qu'ils me répéteront certainement, car plusieurs la considèrent comme une réfutation suffisante. On me dira que je ne suis pas un « Fachmann », un spécialiste hébraïsant (Gressmann) et que les questions de critique biblique me sont étrangères (Nowack). Je n'en veux nullement à mes savants adversaires de tenir ce langage, car, comme je l'ai dit en d'autres occasions, je ne songe pas à me parer d'un savoir que je ne possède pas. Mais ils me permettront de leur faire observer qu'ils ne semblent pas avoir compris à qui je m'adresse. J'ai devant moi deux Genèses, l'une, celle de la tradition, celle de Moïse, et l'autre que les spécialistes ont refaite d'après leurs principes et en recourant à une pléiade d'auteurs qu'ils appellent à l'existence. C'est cette Genèse-là que je considère, celle que les critiques étalent à nos regards, et je demande si cette Genèse peut soutenir une critique serrée faite suivant une saine méthode historique. Quoique je sois pour eux un étranger, mes savants adversaires ne peuvent me contester le droit de poser cette question, et de juger leur œuvre à la lumière de principes qui sont ceux de toute une école, et qui m'ont conduit à des conclusions directement contraires à leur système¹.

Édouard NAVILLE.

1) Ce n'est qu'après l'impression de cet article que j'ai eu connaissance de la première livraison de la *Bible du Centenaire* qui contient la traduction de la Genèse et des premiers chapitres de l'Exode. Il était donc trop tard pour en faire usage. Du reste, autant que j'ai pu en juger, la Genèse est celle de Kautzsch et Socin, où les différents auteurs sont indiqués par des initiales en marge; elle ne me paraît donc pas apporter de nouveaux éléments à la question débattue.

QUESTIONS D'ARCHÉOLOGIE RELIGIEUSE ET SYMBOLIQUE

XII

LE SENS DES RÉCIPIENTS EN FORME HUMAINE OU ANIMALE

Nombreux sont les récipients, destinés à contenir des liquides ou des solides, qui affectent la forme de l'homme et celle de l'animal, soit en son entier, soit en une de ses parties, tête, buste, pied, etc., ou encore l'aspect du végétal. Les arts de tous les pays et de toutes les époques les connaissent¹. On ne veut pas ici étudier au point de vue historique cette curieuse catégorie de monuments, en dresser de longues listes géographiques et typologiques. Mais on veut chercher à mettre en

1) La bibliographie en est fort étendue. Voici quelques références : *Dict. des ant.*, s. v. Vasa, p. 656 sq., 2° les vases plastiques (Pottier); Pottier, *Les statuettes de terre cuite dans l'antiquité*, p. 12 sq.; id., *Catalogue des vases*, I, p. 79, 86, 100, 106, 151-2; *Dict. des ant.*, s. v. Rhyton; Wundt, *Völkerpsychologie*, III (2° éd.), p. 193 sq.; Perrot, *Hist. de l'Art*, II, p. 692 sq. (Chypre); X, p. 745 sq., Les vases en forme de figurines (Grèce des vi^e et v^e siècles); Hoernes, *Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa*, p. 175 sq. 506 sq., 518 sq.; Minto, *Terre cotte cretesi, contributo allo studio dei vasi con forme umane*, Ausonia, VI, 1911, p. 109 sq. (archaïsme grec); Séchan, *Léda et le cygne*, *Rev. arch.*, 1912, II, p. 106 sq.; *Röm. Mitt.*, 1890, p. 313 sq., pl. XI, p. 329 sq.; *Monuments grecs*, 1897, p. 64 sq.; Collignon, *Mélanges Perrot*, p. 269; *Monuments Piot*, IX, 1902, p. 135 sq.; *Monumenti antichi*, XVIII, p. 313-4; *Wienerjahreshefte*, 1898, I, p. 143 sq.; *Rev. arch.*, 1889, II, p. 16 sq. (vases de verre, en tête humaine); Vincent, *Canaan*, p. 228-9, 315 (Palestine); Bertholon-Chantre, *Recherches anthropologiques dans la Berbérie orientale*, I, 1913, p. 549 sq.; *L'Anthropologie*, 1895, p. 45 (Nouvelle-Calédonie); Schmeltz, *Geräte der Caraiben von Surinam*, *Internat. Archiv. f. Ethn.*, X, n° 2, 1897 (vases, animaux), etc.

lumière uniquement les idées diverses, parfois fort complexes, qui leur ont donné naissance¹.

*
* * *

SUJETS DÉCORATIFS.

Les boutiques des foires, les magasins de faïences et de verres vendent encore de nos jours des vases en forme de personnages, grotesques ou non, qui servent de cruches pour le vin et l'eau, de pots à tabacs; des récipients en tête humaine percée de trous à la place des cheveux et de la barbe, par où germent les graines qui forment une chevelure factice; des pipes dont le fourneau est une tête. « Le signe certain de la célébrité pour un homme d'État n'est-il pas d'apparaître en informe bouteille de verre à l'étalage des liquoristes »²? Sur les fontaines de nos places publiques, des animaux crachent l'eau par leur gueule, des êtres mythologiques, naïades, divinités fluviales, laissent l'eau sortir des vases qu'ils tiennent. Le corps vivant sert de boîte pour divers usages³... De tels motifs n'ont plus assurément qu'une valeur décorative, et la fantaisie seule préside à leur choix actuel.

Il en fut souvent de même dans l'antiquité. Plusieurs vases plastiques semblent n'avoir eu d'autre but que de charmer les yeux des convives et d'orner la table du banquet⁴. Simples sujets de genre alexandrins, ce nègre happé par un crocodile⁵,

1) J'ai déjà sommairement étudié ce problème dans mon article *Quelques observations sur la forme humaine et animale employée comme conduit ou récipient*, *L'homme préhistorique*, 1913, p. 305 sq.

2) Pottier, *Les statuettes de terre cuite*, p. 13.

3) Par exemple pour contenir des centimètres. On peut signaler comme prototype antique la boîte d'Avenches en forme de masque comique, à l'intérieur de laquelle se trouvaient encore quelques fragments de fil, et qui devait sans doute servir de bobine. Dunant, *Guide illustré du Musée d'Avenches*, 1900 pl. X, 3. p. 54.

4) Perrot, *Hist. de l'Art*, X, p. 756.

5) *Dict. des ant.*, s. v. Vasa, p. 658.

ce petit esclave dormant auprès d'un vase ¹, ces têtes grotesques², ce singe pressant sur sa poitrine une flûte de Pan ³, ces têtes d'enfants⁴, cet enfant sur un chien ⁵, qui constituent des vases à parfums; ces divers motifs de fontaines que rien ne rattache spécialement à leur destination ⁶. Si le modelleur grec a opposé une tête de femme à une tête de nègre, ne fut-il pas uniquement déterminé par le contraste piquant entre la blancheur de l'une et la noirceur de l'autre⁷?

*
* *

RELATIONS DIVERSES ENTRE LA FORME DU RÉCIPIENT ET SON CONTENU, SA DESTINATION.

Parfois cependant, l'artiste a visiblement établi quelque lien entre le motif qu'il choisissait, et la destination qu'il lui donnait. Si les cuillères à parfums de l'Égypte répètent volontiers le thème de la nageuse poussant devant elle un récipient, qui peut être en forme de canard ⁸, n'est-ce pas parce qu'il y a une étroite similitude entre la nageuse et la cuillère qui plonge dans le liquide? Les motifs de ces ustensiles sont empruntés généralement à la faune ou à la flore du Nil, en un mot sont en relation avec l'eau⁹. Les boîtes à fard ¹⁰, les vases destinés à la toilette féminine, au « mundus muliebris », sont tout naturellement ornés de thèmes érotiques et d'épisodes du mythe d'Aphrodite¹¹:

1) Walters, *Hist. of anc. Pottery*, I, pl. XLVI, 3, p. 492.

2) *Dict. des ant.*, s. v. Vitrum, p. 943 sq.

3) *Ibid.*

4) *Ibid.*

5) Genève, n° 5851.

6) *Dict. des ant.*, s. v. Fons, p. 1236.

7) Perrot, *Hist. de l'Art*, 10, pl. XXIV; Walters, *op. l.*, I, pl. XLVI, 2.

8) Maspero, *Égypte*, p. 207, fig. 387.

9) Maspero, *L'Archéol. égyptienne* (?), p. 273.

10) *Dict. des ant.*, s. v. Loculus, p. 1295.

11) *Rev. arch.*, 1912, II, p. 123 sq. I, Cycle d'Aphrodite.

couple enlacé sur un lit¹, chaussure de courtisane², Lédä avec le cygne³, Aphrodite sur les genoux d'Adonis⁴, Aphrodite entre les valves de la coquille qui lui a donné naissance⁵, Eros au cygne⁶, etc. Les vases en tête de nègre, si fréquents depuis le v^e siècle grec parmi les accessoires de toilette⁷, rappellent-ils la condition de l'esclave, ou l'origine égyptienne de la marchandise qu'ils contenaient? On a dit que l'introduction de la figure d'Héraklès dans un vase à boire est très naturelle, le type d'Héraklès gros buveur étant populaire dès le v^e siècle⁸; et que celles de Silène⁹ et de Dionysos¹⁰ s'expliquent de même par les relations de ces êtres avec le vin. On décore les fontaines de sujets appropriés, par exemple de Silènes laissant échapper l'eau de leur outre¹¹; de têtes d'animaux, parce que la source, tête du cours d'eau, κεφαλή, caput, laisse sourdre l'eau des entrailles de la terre comme d'une bouche¹². De plus, on aime à comparer l'eau qui descend en bondissant de rocher en rocher à l'agilité et à l'impétuosité de certains animaux, cheval, chèvre, chien, bélier, bouc, taureau, loup, sanglier, lion¹³.

On sait que le mufle du lion a été fréquemment employé par les anciens comme décor de fontaine, comme ornement des gouttières¹⁴. Est-il dans ce cas seulement prophylactique¹⁵? Ont-

1) Genève, n° 5849, vase italique.

2) *Dict. des ant.*, s. v. Meretrix, p. 1828, fig. 4968.

3) *Rev. arch.*, 1912, II, p. 108, fig. 1. Boîte à fard, en os, du Musée de Genève, Lédä ou Aphrodite couchée sur le cygne.

4) *Dict. des ant.*, s. v. Vasa, p. 658, fig. 7329.

5) *Rev. arch.*, 1912, II, p. 126, n° 16; cf. mon article, Aphrodite à la coquille, *Rev. arch.* (pour paraître).

6) Perrot, *Hist. de l'Art*, X, p. 752-3.

7) Genève, n° 5850.

8) Perrot, *Hist. de l'Art*, 10, p. 754. Noter cependant le sens prophylactique d'Héraklès.

9) *Ibid.*, p. 755. Sens prophylactique de Silène.

10) *Rev. arch.*, 1912, II, p. 124, Cycle de Dionysos.

11) *Dict. des ant.*, s. v. Fons, p. 1236.

12) *Dict. des ant.*, s. v. Fons, p. 1232.

13) *Ibid.*; Perrot, *Hist. de l'Art*, VIII, p. 44.

14) Le rôle prophylactique du lion est bien connu.

15) En Égypte, A. Reinach, *Catalogue des ant. égyptiennes recueillies dans les fouilles de Koptos*, 1913, p. 19.

ils choisi ce symbole du feu, du soleil, pour l'opposer par antithèse à l'eau, comme on l'a prétendu¹? Mais le lion a aussi des affinités avec l'eau. C'était pendant le signe du Lion que les eaux étaient les plus abondantes; c'était par une tête de lion que les Égyptiens figuraient le débordement du Nil, ce phénomène se produisant pendant que le soleil était dans ce signe du zodiaque²; Tafnout est une déesse léontocéphale de la pluie, que M. Ed. Naville considère aussi comme déesse du feu³. La tête du bélier est non moins souvent employée à cet usage, car le bélier, comme le lion, est à la fois animal solaire, igné, et animal des eaux. Quoi de plus naturel que d'orner la fontaine d'une grenouille, animal aquatique, et de lui faire vomir l'eau par sa grande gueule⁴? Le décor des lampes modelées en figurines humaines ou animales, trahit des associations d'idées analogues, et les motifs sont choisis à cause de leur relation avec l'élément igné : homme soufflant le feu avec un soufflet⁵, ou aigle, animal solaire⁶, etc.

*
* *

TRANSPOSITION TECHNIQUE.

Le récipient en forme humaine, animale, ou inanimée, peut être le simple résultat d'une transposition technique.

A l'origine de bien des formes d'ustensiles, d'instruments,

1) Cumont, *Textes et monuments relatifs aux Mystères de Mithra*, I, p. 101, note 5, référ.; *L'homme préhistorique*, 1913, p. 307.

2) *L'homme préhistorique*, 1913, p. 307, référ.

3) *La religion des anciens Égyptiens*, p. 103, 110.

4) Rappelons que dans la mythologie de plusieurs peuples, la grenouille est un animal cosmogonique, qui a avalé les eaux du monde, et donne naissance aux eaux des fleuves et des lacs, Lang, *Mythes, Cultes*, p. 40, 371, 456; E. Reclus, *Les primitifs de l'Australie*, p. 286; Sébillot, *Folklore*, p. 19, 161.

5) *Dict. des ant.*, s. v. *Follis*, p. 1227, fig. 3133-4.

6) Lampe romaine de Naples, D'Allemagne, *Hist. du Luminaire*, p. 36, fig.

se trouvent des objets naturels, que l'art ensuite a reproduits en une autre matière¹. Les *coquilles* ont servi aux premiers hommes d'armes, d'ustensiles, de trompettes², et en servent encore aujourd'hui; c'est le cas en Australie³, dont les indigènes, à cause de la pénurie de pierres, se trouvent encore au stade pré-éolithique, ou chez les Aïnos⁴. Divers savants ont voulu placer, avant l'âge de pierre, un âge de la coquille⁵, comme aussi un âge du *bois*⁶, où le bois fournissait la matière des armes et des outils qui plus tard furent transposés en pierre⁷, un âge de l'*os*, un âge de la *corne*⁸. Pour M. Frémont, le coup de poing chelléen dériverait de la coquille, et le clou viendrait d'une esquille d'os. L'homme a pu se servir de coquilles de Saint-Jacques, comme premières lampes⁹, qui furent aussi de

1) *L'union des matériaux périssables et durables dans l'œuvre d'art*, Études d'arch. et d'art, Genève, 1914, p. 54 sq.

2) Ex. *L'Anthropologie*, 1916, p. 307.

3) Klaatsch, *Schlussbericht über meine Reise nach Australien in den Jahren 1904-7*, Zeitsch. f. Ethnol., XXXIX, 1907, p. 635.

4) Sugamata, *Notes ethnographiques sur les Aïnos* (en japonais), Tokyo, 1898; *L'Anthropologie*, 1899, 10, p. 97-8.

5) Frémont, *Origine et évolution des outils préhistoriques; Origine et évolution des outils; Le clou*, Paris; cf. *Rev. arch.*, 1914, I, p. 142.

6) Quicherat, qui critiquait la théorie aujourd'hui universellement admise des trois âges, s'écriait: « Mais personne ne s'est avisé encore d'établir en archéologie un âge du bois! », *Mélanges d'arch. et d'hist.*, I, *Arch. celtique, romaine et gallo-romaine*, p. 140. C'est pourtant ce qui est arrivé.

7) *Rev. arch.*, 1914, I, p. 142 (S. Reinach); id., *Les survivances de l'âge du bois*, *L'Anthropologie*, 1913, 24, p. 593; Broca, *L'âge du bois*, *Mém. d'Anthropol.*, II, 1874; Réville, *Rev. hist. des rel.*, VI, 1882, p. 82; id., *Les religions des peuples non civilisés*, I, p. 4; Hahn, *Über Entstehung und Bänder ältesten Seeschiffe*, Zeitsch. f. Ethnol., XXXIX, 1907, p. 42 (cf. *L'Anthropologie*, 1907, 18, p. 409, âge du bois et des coquilles chez diverses populations primitives).

En étudiant les Weddas primitifs de Ceylan, M. P. Sarasin ne croit toutefois pas à un âge spécial du bois, mais à l'emploi des matériaux les plus divers concurremment avec le bois, *Præhistorische Ergebnisse unserer neuesten Reise im inneren von Ceylan*, *Korrespondenzblatt d. deutsch. Gesell. f. Anthropol.*, XXXVIII, 1907, p. 94.

8) Forrer, *Die Frage nach einer Horn-resp. Knochenzeit, insbesondere in Bezug auf die Schweiz*, *Mitt. d. Anth. Gesell. in Wien*, 1886, n° 1-2, p. 37.

9) *Comptes-rendus Acad. Inscr. et Belles-Lettres*, 1908, p. 484-5, Berger.

simples *feuilles pliées*¹. Les *œufs d'autruche* ont formé des vases qui sont allés sur le feu et que l'on retrouve calcinés². Mais bien d'autres formes naturelles ont constitué des récipients ou en ont suggéré à l'homme l'idée. On s'est demandé si l'usage fréquent du *crâne* comme coupe à boire³ n'a pas donné au primitif l'idée du récipient en bois ou en terre⁴. D'autres ont songé aux *nids* des oiseaux⁵, à celui de certains hyménoptères, au *creux de la main*, etc.⁶. « On peut également supposer que, de la même manière que l'arme chelléenne est venue doubler et imiter le poing naturel, le récipient (en bois ou en poterie)

1) Letourneau et Papillaut, *Evolution de la lampe romaine*, Bull. Soc. Anthropol. de Paris, VII, 1896, p. 348 sq.; Deniker, *Les races et les peuples de la terre*, p. 200, note 1.

2) Gsell, *Hist. ancienne de l'Afrique du Nord*, I, p. 187, référ., p. 195, 207; *Comptes-rendus Acad. Inscr. et Belles-Lettres*, 1905, p. 68; 1907, p. 324 (tombe de Carthage).

3) Cf. *L'homme préhistorique*, 1913, p. 310 sq. ex. On constate cet usage un peu partout, et à toutes les époques : chez les préhistoriques (Breuil-Obermaier, *Crânes paléolithiques façonnés en coupes*, L'Anthropologie, 1909, 20, p. 523 sq.; de Nadaillac, *Les premiers hommes*, II, p. 216, ex.); dans les terramares de Bohême (*Verhandl. d. Berlin Gesell. f. Anthropol. Ethn. und Urgesch.*, 19 mars 1898); dans les tumuli d'Ukraine (cf. L'Anthropologie, 1894, V, p. 336); chez les Boiens antiques, qui ornèrent le crâne de Postumius d'un cercle d'or et s'en servirent comme d'un vase sacré pour leurs libations rituelles (Bertrand, *La religion des Gaulois*, p. 336). Les Aghoris de l'Inde boivent dans des crânes qu'ils portent à leur ceinture (Balfour, *The Journal of Anthropolog. Institute of Great Britain and Ireland*, XXVI, n° 4, 1897; de Nadaillac, *Les Aghoris de l'Inde*, L'Anthropologie, 1897, 8, p. 445), et les habitants de la Guinée ont même pratique (Herold, *Trinkschalen aus menschl. Schädeln in Ober-Guinea*, Verhandl. d. Berl. Gesell. f. Anthropol. Ethnol. und Urgesch., 27 mai 1893), etc.

Les traditions populaires croient encore à la vertu du crâne usité comme coupe : en mettre un dans un colombier empêche les colombes de partir (Kessler, *Totenknochen.*, Archives suisses des trad. populaires, 1912, p. 247). Mais on pourrait facilement multiplier les exemples (cf. A. Reinach, *Le rite des têtes coupées chez les Celtes*, Rev. hist. des rel., 1913, 67, p. 48, et les autres travaux de cet auteur sur le rôle magique et religieux du crâne et de la tête coupée).

4) Saint-Venant, *La cuillère à travers les âges*, 1898, p. 8; L'Anthropologie, 1895, p. 42, etc.

5) Du Chatellier, *Poterie*, p. 8.

6) Guebhard, *Sur l'anse funiculaire*, p. 2.

est venu doubler et imiter le creux formé par les deux mains rapprochées¹ ». « Le premier vase de terre cuite a été inspiré des récipients fournis par la nature, crâne, nid, creux de la main, ou *cupules des pierres*². » Il semble qu'en Nouvelle Calédonie le façonnage des vases de terre s'inspire de l'œuyre d'une mouche qui forme pour sa larve un nid rappelant un vase de terre³, alors qu'aux Nouvelles-Hébrides, les indigènes imitent pour leurs palets de bois l'*écaille de la tortue*⁴.

Les premières armes furent des *os d'animaux*, pointus ou contondants, par exemple, en Afrique, des cornes d'antilopes, des défenses d'hippopotames⁵. La mâchoire⁶, qui peut être portée comme relique, comme trophée⁷, est redoutable. Samson ne fut pas le seul à s'en servir⁸, puisqu'en Polynésie Moui se défend avec la mâchoire de son aïeule⁹, qu'Indra met en fuite les monstres avec cet os du cheval divin¹⁰, et que, suivant une légende illustrée par les monuments figurés des xv^e et xvi^e siècles, Caïn aurait tué Abel avec cette arme¹¹. Les faucilles de bois

1) Jullian, *Rev. des ét. anciennes*, 1910, p. 198 et note 1.

2) Id., *Journal des savants*, 1911, p. 159.

3) *L'Anthropologie*, 1895, p. 45 sq.

4) *Ibid.*, p. 41.

5) Gsell, *Hist. ancienne de l'Afrique du Nord*, I, p. 182; de Nadaillac, *Les premiers hommes*, I, p. 83, ex.; Giglioli, *Ossa umane portate come ricordi o per ornamento e usate come utensili ed armi*, Archivio per l'Antropologia e la etnologia, 1888, n° 3, p. 201; S. Reinach, *L'Anthropologie*, 18, 1889, p. 34.

6) De Nadaillac, *l. c.*; S. Reinach, *l. c.*; Tylor, *Civilisation primitive*, I, p. 394.

7) Portée comme relique par les veuves en Nouvelle-Guinée, *Rev. d'Anthropologie*, 1876, 5, p. 544; Giglioli, *I cacciatori di teste alla nuova Guinea*, Archivio per l'Antropologia, 1897, XXVII, 2; cf. *L'Anthropologie*, 1898, IX, p. 99; au cou, comme trophée, Sébillot, *Folklore*, p. 330. Cf. le travail de Giglioli, déjà mentionné note 5.

8) On a jadis pensé que la mâchoire dont se servit Samson symbolisait une montagne dentelée comme une mâchoire, qui aurait été le théâtre de sa victoire, Salverte, *Essai sur la magie*, p. 37.

9) Réville, *Les religions des peuples non civilisés*, II, p. 36. On a aussi pensé que cette mâchoire était le symbole d'« arêtes montagneuses ».

10) De Gubernatis, *Mythologie zoologique*, I, p. 325; *Rev. arch.*, 1869, 20, p. 339; *Rev. hist. des rel.*, XIV, 1886, p. 299, 293.

11) Perdrizet, *Etude sur le Speculum humanae salvationis*, p. 155.

garnies de dents de silex, de l'Égypte préhistorique, ressemblent à une mâchoire de bœuf ou de cheval, et M. Maspero pense que les Égyptiens primitifs se servaient, pour scier leur blé, d'une mâchoire d'animal, dont les dents furent avec le temps remplacées par des pierres coupantes¹.

Une tradition attribuait l'invention de la scie à Perdix, fille de Daidalos, qui aurait imité l'arme du poisson scie². Télégono aurait tué son père Ulysse avec une arme terminée par une pointe de raie³. Des archéologues ont supposé que la défense du squal-scie a été le prototype de certaines épées de l'âge du bronze⁴, et que la peuplade qui employait l'appendice de ce poisson, comme le font encore aujourd'hui des indigènes de la Nouvelle-Calédonie, avait reproduit en bronze cette arme naturelle, en en conservant les détails caractéristiques. Déjà Boban avait émis l'idée que la scie du squal avait été la première arme des Aztèques⁵. M. S. Reinach semble disposé à admettre ces hypothèses⁶. On peut citer bien d'autres exemples encore d'armes fabriquées sur le modèle d'os naturels. Chez les Australiens, la hache de combat, la hache de jet, le boomerang, trouvent leurs prototypes dans des os de cétacés et sont parfois fabriqués avec ces os mêmes. Par exemple, le boomerang est une copie plus ou moins fidèle des côtes antérieures de cétacés. D'autres armes imitent les mâchoires du kangourou⁷.

Parfois c'est la forme de l'*animal entier* qui inspire celle de l'arme. Le kris javanais reproduit le naga, le serpent my-

1) Carthailhac, *L'Anthropologie*, 1892, III, p. 420 sq.

2) Cf. *L'Anthropologie*, 1910, 21, p. 674.

3) Commentateurs de Sophocle, cf. *Gaz. arch.*, 1888, XIII, p. 270 sq.

4) Maitre, *Note sur l'origine de certaines formes de l'épée de bronze*, *Rev. arch.*, 1888, 12, p. 86 sq.

5) *Musée arch.*, 1875, I, p. 143; Rivière, *Antiquité de l'homme dans les Alpes Maritimes*, p. 295.

6) *Rev. d'Anthropologie*, 1889, p. 34 sq.

Le poignard dentelé qui, sur les cylindres assyriens, caractérise le dieu solaire Samas, dit Ward, aurait-il la même origine? *Rev. arch.*, 1910, I, p. 108, note 3, référ.

7) Hugues, *On the natural forms which have suggested some of the commonest implements of stone, bone or wood*, *Archaeolog. Journal*, 1901, LXVIII, p. 199 sq.; cf. *L'Anthropologie*, 1902, 13, p. 113.

thique hindou,* et des exemplaires le montrent même pourvu d'une trompe d'éléphant ou d'un muffle de lion¹. Mais ici l'idée créatrice est autre. Il ne s'agit plus d'une transposition technique; c'est l'imitation de l'animal sacré, protecteur, qui frappera l'ennemi². Ainsi encore, le fer flammé de certaines pointes de lance de l'âge du fer, rappelle la flamme divine qui doit transpercer l'adversaire³.

Des massues de pierre, de bronze, de fer, garnies de pointes à leur surface, ont été suggérées par des *morphologies végétales*⁴.

Les *ailes* de l'oiseau ont pu inspirer à l'homme l'idée de garnir ses flèches de barbelures qui devaient les soutenir dans leur vol⁵. Le bouclier primitif est en *peau*, celle de l'animal protecteur, avant d'être reproduit en autre matière⁶. La corde tordue a suggéré la *vis*⁷. Les épingles primitives, munies d'un *fil* qui s'enroulait autour de la pointe, afin de la fixer à l'étoffe ou au vêtement de peau, ont donné la fibule, leur transposition métallique⁸. La dentelle, prétendent des légendes, imite les *fil*s de la Vierge ou le corail⁹. En Afrique, l'*araignée* aurait enseigné à l'homme le tissage¹⁰, et en Chine, le filet de pêche¹¹. Une légende

1) Groneman, *Der Kris der Javaner*, Internat. Arch. f. Ethnogr., XIX, 1910.

2) De même, on conduit au combat l'animal vivant, puis son image, *Rev. hist. des rel.*, 1914, 70, p. 189; 1915, 72, p. 111.

3) Déchelette, *Manuel*, II, 3, p. 1146, fig. 479.

4) Hamy, *Rev. arch.*, 1906, VIII, p. 288.

5) De Nadaillac, *Les premiers hommes*, I, p. 93.

6) Cf. le mémoire de A. Reinach, *Itanos, ou l'inventio Scuti*, *Rev. hist. des rel.*, 1909, 60, p. 341, et 1910, 62, p. 197; *Dict. des ant.*, s. v. Scutum.

A cause de la grande vénération pour l'animal protecteur, qu'il est souvent interdit de tuer, et pour ne pas lui faire de mal si sa peau est tendue sur le bouclier, on remplace celle-ci par une imitation, peinte ou gravée. Grosse, *Les débuts de l'art*, p. 106.

7) Deniker, *Les races et les peuples de la terre*, p. 221.

8) Voss, *Nadel, Fibel und Gürtelhaken*, *Zeitsch. f. Ethnol.*, XXX, 1898, p. 216 sq.; Tsountas, cf. *L'Anthropologie*, 1899, p. 518; Undset, *Zeitschr. f. Ethnologie*, 1889, p. 205 sq.; cf. *L'Anthropologie*, 1890, 19, p. 610.

9) Sébillot, *Légendes et curiosités des métiers*, p. 14.

10) Kingsley, *Travels in West Africa*, 1897, p. 734; cf. *Rev. hist. rel.*, 1899, XXXIX, p. 151.

11) Minakata *Internat. Archiv f. Ethnogr.*, IX, 1896, n° 5.

arabe prétend que l'inventeur du luth fut Lamék, descendant de Caïn. Son fils étant mort, il le suspendit à un arbre. Quand les jointures se désagrégèrent, il ne resta plus que la cuisse, la jambe et le pied avec les doigts. Lamék prit un morceau de bois et lui donna l'apparence de cette jambe : ce fut le luth, dont le corps représenta la cuisse, dont le bec fut le pied, dont les chevilles imitèrent les doigts, et les cordes, les vaisseaux¹. Certaines peuplades de l'Amérique du Sud labourent en imitant les mouvements des animaux fouisseurs, et se servent pour cela de longues *griffes* prises aux pattes antérieures d'un grand tatou².

*
* *

Ces objets naturels, l'art les a reproduits en une autre matière, en conservant leur forme³, qui souvent ne répond plus aux exigences nouvelles et n'est qu'une survivance. Le couteau dont les Malais se servent pour faucher le riz est fort peu pratique : c'est une lame de fer enchâssée dans une pince de bois semi-lunaire ; ce n'est qu'une réminiscence du temps où le riz était coupé avec des couteaux faits d'une coquille emmanchée⁴. On trouve des survivances des formes propres au bois dans les instruments de l'âge de la pierre taillée⁵. Voici qu'elle est l'évolution d'une arme chaldéenne : c'est un sabre en bois dur ; pour le rendre plus coupant, on a inséré des silex entre les deux lames de bois ; puis on a reproduit le tout en métal⁶. Nombre d'instruments des débuts de l'âge du bronze ne font que répéter les formes qui étaient nées dans la pierre⁷, et aujourd'hui

1) *Journal asiatique*, 1904, 4, 369.

2) Deniker, *op. l.*, p. 648.

3) *Matériaux pour l'histoire primitive et naturelle de l'homme*, 1887, 21, p. 319.

4) Moszkowski, *Entstehungsgeschichte d. mälayschen Reismessers*, Zeitschr. d. Ethnol., XL, 1908, p. 981 ; cf. *L'Anthropologie*, 1909, 20, p. 459.

5) S. Reinach, *L'Anthropologie*, 1913, p. 592-3.

6) Heuzey, *Comptes-rendus Acad. Inscr. et Belles-Lettres*, 1908, p. 415 sq.

7) On trouvera de nombreux exemples dans les ouvrages suivants : de Morgan, *Recherches sur les origines de l'Égypte*, I, p. 200 ; Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'hist. des rel.*, p. 71, note (Égypte) ; Evans, *L'âge du*

encore, des bracelets métalliques de Bulgarie dérivent de bracelets en os, dont l'emploi était antérieur à celui des métaux¹. En passant à l'âge du fer, les formes propres au bronze se maintiennent elles aussi². Mais c'est un phénomène général, une loi de l'évolution technique. Les plus anciens livres imprimés imitent les manuscrits, les becs de gaz ont l'aspect de bûches de bois, les premiers vapeurs conservent la silhouette des voiliers, et les premières automobiles copièrent les voitures à chevaux³. Sans doute, des facteurs divers, ainsi qu'il arrive toujours en art, ont pu déterminer ce maintien des formes anciennes dans une invention nouvelle, par exemple le conservatisme religieux. Mais souvent il n'en faut rendre responsable que la routine et la difficulté pour l'esprit humain de trouver tout de suite les formes adéquates à la nouvelle matière mise en œuvre, à la nouvelle invention. Par paresse et par esprit conservateur, on veut que le pot, qui remplace le panier, son prototype, lui ressemble autant que possible, et qu'il en reproduise l'ornementation; les paysans exigent toujours les mêmes dessins sur leurs plats et sur leurs pendules⁴. « Il est probable

bronze, trad. Battier, p. 116; Lyell, *L'ancienneté de l'homme prouvée par la géologie* (2^e éd.), p. 418; Clarence B. Moore, *Certain aboriginal remains of the Black Warrior River*, Journal of the Acad. of natural Sciences of Philadelphia, XIII, 1905, p. 125; Schuchhardt, *Westeuropa als alter Kulturkreis*, Sitzungsber. d. Berlin. Akad., 1913, p. 734; Siret, *L'Anthropologie*, 1909, 20, p. 327; S. Reinach, *ibid.*, 1913, 24, p. 593; Grenier, *Bologne villanovienne*, p. 267, note 3; 277; Pigorini, *Bull. Paletnol.*, XIII, 1888, p. 76, 132; XIX, 1894, p. 6; XX, 1895, p. 1 sq.; Chassaingne, *Analyses des bronzes anciens du département de la Charente*, 1903; Weber, *Beiträge zur Vorgeschichte von Oberbayern*, Beitr. zur Anthropol. und Urgesch. Bayerns, XIII, 1900, p. 165 sq.; Montelius, *Zur Chronologie d. ältesten Bronzezeit*, Archiv. f. Anthropol., XXV, 1898; cf. *L'Anthropologie*, 1899, 10, p. 700; Hampel, *Neue Studien über die Kupferzeit*, Zeitschr. f. Ethnol., XXVIII, 2, 1896 (cf. *L'Anthropologie*, 1896, VII, p. 580-1); *L'Anthropologie*, 1893, IV, p. 559; 1914, p. 274, note 1, 275, etc.

1) Schrader, *Rev. Ecole d'Anthropologie de Paris*, 1903, p. 173 sq.

2) S. Reinach, *L'Anthropologie*, 1913, p. 592-3 (fibules et épées de fer); *ibid.*, 1890, p. 236 (objets en fer de Sibérie).

3) Schuchhardt, cf. Reinach, *L'Anthropologie*, 1910, 21, p. 543; 1913, p. 592-3; *Rev. arch.*, 1916, I, p. 144, note 1.

4) Grosse, *Les débuts de l'art*, p. 109.

que c'est par habitude et non par plaisir esthétique qu'on a d'abord imité les dessins textiles ; ce n'est que peu à peu qu'on s'est aperçu de leur valeur esthétique et qu'on a commencé à combiner et enrichir les séries régulières » ¹. Reproduisant aux débuts les formes et le décor des objets naturels, fruits, cuirs, paniers, ce n'est que petit à petit que la céramique a acquis sa technique propre, et s'est dégagée de l'influence de ses prototypes.

*
* *

Combien nombreux sont les exemples que l'on pourrait citer de ces transpositions d'objets naturels en matière plastique² ! Les têtes coupées des ennemis, fétiches puissants que l'on suspendait aux portes des villes et des demeures³, au faite des temples et des maisons, ont été reproduites en pierre⁴. La main prophylactique, sculptée sur les poutres du toit, sur les portes, sur les volets des Ossètes (Caucase), comme ailleurs en pays modernes et antiques, dérive de l'ancienne coutume de couper la main droite de l'ennemi et de la clouer comme trophée à la demeure⁵. Les animaux, de sens religieux et protecteur, qui ornent les navires antiques à la proue et à la poupe, sont eux aussi des imitations plastiques des animaux réels, dont la dépouille talismanique était placée primitivement à cet endroit⁶. Les dépouilles

1) Grosse, *Les débuts de l'art*, p. 114.

2) On trouvera divers exemples dans mon mémoire *L'union des matériaux périssables et durables dans l'œuvre d'art*, Études d'arch. et d'art, 1914, p. 59 sq., ainsi que l'indication des divers motifs qui ont amené ces transpositions.

3) Lefebvre, *Rites égyptiens*, p. 20; Jéquier, *Le livre de ce qu'il y a dans l'Hadès*, p. 94.

4) *Etudes d'arch. et d'art*, Genève, 1914, p. 59, et les travaux de A. Reinach, sur les têtes coupées, précédemment cités.

5) De Baye, *Au nord de la chaîne du Caucase, souvenirs d'une mission*, Rev. de géographie, 1899 (cf. *L'Anthropologie*, 1899, 10, 719).

6) Les barques de l'enfer égyptien ont à la proue et à la poupe une tête indiquant la nature du dieu qui les anime (*Rev. hist. des relig.*, 1888, 17, p. 284, 299, note 1, 300). Nombreux sont les navires antiques ornés de têtes de chevaux, dans la civilisation égéenne (anneau de Mochlos, *Rev. arch.*, 1910, I, p. 32), en Phénicie, en Grèce (Helbig, *Les vases du Dipylon et les naucra-*

de l'ennemi, attachées à un tronc ou à un pilier, sont l'origine des trophées qu'a multipliés l'art¹, et la colonne rostrale dérive de la coutume de fixer l'avant des navires capturés à une colonne². Le bûcrâne, si souvent sculpté sur les autels et les sarcophages classiques, fut d'abord le crâne de l'animal sacrifié³, et ce fut une vraie tête de cheval, considérée comme religieuse et prophylactique, que l'on cloua au-dessus des portes, au faîte des maisons, — tout comme les Aïnos érigent dans leurs villages au sommet des mâts, la tête de l'ours vénéré⁴ — avant que cette dépouille n'eut été transcrite plastiquement⁵.

Les cornes animales sont traduites en une autre matière. C'est ainsi que de nos jours, à Madagascar, les cornes des bœufs qui surmontent les piliers funéraires, sont parfois remplacées par des imitations en fer forgé⁶. Un chapiteau antique de Palestine porte une volute en corne de béliet, motif qui dérive de l'usage de décorer les piliers avec les cornes réelles

ries, Mém. Acad. Inscr. et Belles-Lettres, 36, 1898, p. 394). Sur un vase grec de Skyros, la barque du soleil porte à la proue un dauphin, l'animal divin qui la pilote (Déchelette, *Rev. arch.*, 1909, I, p. 327). En Sardaigne, ce sont des barques à tête d'antilope (*Rev. arch.*, 1910, I, p. 32). Les animaux de proue des demi-civilisés actuels sont eux aussi des symboles religieux en même temps que des ornements (ex. Grosse, *Les débuts de l'art*, p. 18).

1) A. Reinach, *Rev. arch.*, 1912, II, p. 223, note 1; *Rev. d'ethnographie et de sociologie*, 1913, p. 211 sq. Les trophées et les origines religieuses de la guerre.

2) Sur le sens religieux de l'aplustre, de la stylis des navires, et sur leur usage comme trophée, cf. Diels, *Das Aphlaston der antiken Schiffe*, Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde, XXV, 1, 2, p. 66 sq.; *Rev. des ét. grecques*, 1916, p. 399.

3) Au tumulus de Loqmariaker, des pierres verticales, disposées en cercle, portaient chacune une tête de cheval, l'animal sacrifié. Déchelette voit là le prototype des bucrânes classiques (*Rev. arch.*, 1909, I, p. 324).

4) Holland, *Journal of the Anthropol. Institute*, 1873, oct.; cf. *Rev. d'Anthropol.*, 1874, 3, p. 548.

5) Sur cet emploi, encore actuellement, de la tête du cheval, Andree, *Braunschweiger Volkskunde*, 1896; cf. *L'Anthropologie*, 1897, 8, p. 713; *Rev. arch.*, 1883, II, p. 27, note 1; Andree, *Volkswundliches aus dem Boldecker und Knessebecker Lande*, Zeitschr. d. Ver. f. Volkskunde, VI, 1895, p. 354 sq.; Dehming, *Internat. Arch. f. Ethn.*, suppl. VIII, 1895, n° 5-6; Lemke, *Pferdekopf und andere Giebelverzierung in Russland*, Zeitschr. f. Ethnol., 1889, n° 2, p. 113.

6) Ary Leblond, *La grande île de Madagascar*, p. 213, note 1, 219, fig.

de cet animal, tout comme en Grèce, on ornait l'architrave de cornes de taureaux, imitées plus tard elles aussi par l'art¹.

Parmi les nombreuses amulettes égyptiennes, il en est qui sont la transcription en pierre ou en métal d'objets naturels : à l'origine, le nœud de ceinture est la pièce du costume des vivants qu'on déposait dans la tombe, et qui a pris un sens général d'amulette² ; une autre amulette copie la natte dont se servaient les gardiens des bœufs pour se protéger contre les coups de cornes comme aussi pour s'asseoir et coucher dehors, dans les nuits passées aux champs³.

Un éventail liturgique en argent du Musée de Constantinople est orné sur ses bords d'une rangée de plumes, rappelant les vraies plumes de paon d'autres exemplaires⁴. Si les plus anciennes monnaies romaines portent l'image d'une brebis, n'est-ce pas en souvenir de l'emploi primitif du bétail comme principal moyen d'échange⁵ ? L'effigie de l'animal totem remplace au combat l'animal réel⁶. Mais ici la transposition n'est plus uniquement d'ordre technique ; elle résulte de l'idée que l'image équivaut à la réalité et qu'elle en a la valeur.

*
* *

La céramique offre de nombreux exemples de ces transpositions de formes naturelles en une matière plus durable. Avant les vases en terre, et concurremment à leur emploi, on se sert de produits naturels appropriés, du reste encore en usage, gourdes, noix de coco, œufs d'autruches, coquilles, outres en cuir, paniers en fibres tressées, récipients en écorce, etc. Or ces objets exercent une grande influence sur la forme des récipients en terre qui en sont issus, comme sur leur

1) *L'Anthropologie*, 1894, V, p. 453.

2) Maspero, *Guide du visiteur au Musée du Caire* (3), 1914, p. 341.

3) Jéquier, *Notes et remarques*, VII. *Recueil de travaux*, XXX, 1908, p. 39-40 ; cf. *Rev. hist. des rel.*, 1913, 67, p. 18.

4) *Rev. arch.*, 1911, I, p. 407-8, fig. 1.

5) *Ibid.*, 1878, 36, p. 383. D'où le mot *pecunia*.

6) *Rev. hist. des rel.*, 1915, 72, p. 111.

ornementation¹, à toutes les époques et dans tous les pays². La céramique imite le cuir en Chypre et ailleurs³, les gourdes, les cucurbitacées⁴, ou d'autres morphologies végétales⁵. L'ouvrier peut copier directement son prototype dans l'argile. Mais parfois la transposition se fait pour ainsi dire mécaniquement, le vase de terre se substituant au récipient naturel par le moulage, procédé très fréquemment employé. En Nouvelle-Calédonie, par exemple, la terre est appliquée contre une noix de coco; après dessiccation, on cuit, et les morceaux calcinés de la noix tombent, laissant le vase d'argile⁶. Chez les Iroquois, les vases de terre reproduisent l'aspect de ceux d'écorce sur lesquels ils ont été moulés⁷. Nombreux sont les récipients formés d'œufs d'autruche⁸, auxquels on ajoute parfois un goulot tressé ou un filet qui servait à les porter⁹, même un col d'albâtre¹⁰. L'influence de la vannerie est bien connue, et ce que Holmes a dit

1) Hoernes, *Die Formenentwicklung d. præhistor. Tongefässe*, Korrespondenzblatt d. deutsch. Gesell. f. Anthropol. Ethnol. und Urgesch., XLII, 1911; Schuchhardt, *Das technische Ornament in d. Anfängen d. Kunst*, Præhist. Zeitschr., I, 1909, cf. *L'Anthropologie*, 1910, 21, p. 542 sq.

2) Dussaud, *Les civilisations préhelléniques* (2), p. 239.

3) *Rev. arch.*, 1896, 29, p. 271.

4) *L'Anthropologie*, 1910, 21, p. 543-4; 1895, p. 42-3; l'art chypriote en offre de fréquents exemples, cf. Perrot, *Hist. de l'art*, III; Ohnefalsch-Richter *Neues über die auf Cypern angestellten Ausgrabungen*, Zeitschr. f. Ethnol., XXXI, 1899, nos 1 et 4, p. 2 et 298; en Égypte, v. Bissing, *L'Anthropologie*, 1898, IX, p. 254; en Amérique, de Nadaillac, *Rev. d'Anthropol.*, 1881, 10, p. 656; à Surinam, Schmeltz, *Geräte der Caraiben von Surinam*, Internat. arch. f. Ethn., X, n° 2, 1897.

5) Les Égyptiens avaient imité la fleur de lotus, et avaient donné à ce vase le nom de « lotus pour la libation », *Rev. arch.*, 1906, VII, p. 54.

6) De Nadaillac, *Rev. d'Anthropologie*, 1881, 10, p. 656; *L'Anthropologie*, 1895, p. 42-3.

7) Deniker, *Les races et les peuples de la terre*, p. 184, fig. 37-8.

8) Cf. p. 206.

9) *L'Anthropologie*, 1910, 21, p. 543-4.

10) *Ibid.*, 1898, IX, p. 254 (Égypte préhistorique). Chez les Houzoules d'Autriche, un œuf est muni à une extrémité d'une tête d'oiseau en cire, à l'autre d'une queue, et d'ailes en papier. On suspend cette figurine près des images saintes, où elle symbolise la colombe du Saint-Esprit, Kraindl, *Bei den Huzulen im Pruththal*, Mitt. d. anth. Gesell. in Wien, 1897, 6; cf. *L'Anthropologie*, 1898, IX, p. 576.

de la céramique des Indiens est vrai pour d'autres pays et pour d'autres temps : « Le vase de terre est un usurpateur qui a pris non-seulement la place, mais l'apparence de son précurseur en vannerie »¹. Ici encore, la transition du panier au vase de terre est très intime, puisque souvent l'argile est moulée dans de véritables paniers, qui disparaissent à la cuisson, laissant leur empreinte à la surface du récipient obtenu². De tels exemples sont fréquents dans l'art préhistorique de l'Europe³, de l'Égypte⁴, en Grèce⁵, en Amérique⁶, etc. Des vases rituels chinois étaient faits en bois sculpté ou en minces baguettes de saule ou de bambou tressées; or plusieurs bronzes primitifs de ce pays reproduisent ces formes caractéristiques⁷. Quant à l'ornementation elle-même, on sait combien elle est tributaire de la

1) *L'Anthropologie*, 1910, 21, p. 543; Grosse, *Les débuts de l'art*, p. 109.

2) *L'Anthropologie*, 1910, 21, p. 542 sq.; Deniker, *Les races et les peuples de la terre*, p. 239.

3) On a trouvé dans une tombe de Courchapon (Doubs), de l'âge du bronze, des vases qui avaient été fabriqués par l'application de plaques de terre à l'intérieur de corbeilles tressées avec des lamelles de bois; la face extérieure garde encore l'empreinte quadrillée des nervures de la corbeille qui a servi de moule, *L'Anthropologie*, 1905, 16, p. 309, note 2. Céramique de Bologoié (Russie), avec empreintes de tissus grossiers, Poutiatin, *Congrès internat. d'Anthropol. et d'Arch. préhist.*, Paris, 1889; cf. *L'Anthropologie*, 1890, p. 361. On a prétendu que certaines poteries préhistoriques formées d'un cordon de terre roulée en spirale dériveraient de paniers faits de cordon de fils ou de ruches d'abeille (hypothèse combattue par Schuchhardt, cf. *L'Anthropologie*, 1910, 21, p. 543).

4) De Morgan, *Recherches sur les origines de l'art en Égypte*; cf. *L'Anthropologie*, 1897, 8, p. 341; Schweinfurth, *Ornamentik d. ältesten Kultur Epoche d. Aegyptens*, Zeitschr. f. Ethnol., XXIX, 1897, n° 6 (= *Oesterr. Monatschr. f. den Orient*, Wien, 1897, n° 9-10); cf. *L'Anthropologie*, 1898, IX, p. 446.

5) Kekulé, en étudiant les vases grecs les plus anciens, admet que ce ne sont pas seulement quelques ornements qui dérivent de la technique de la vannerie, mais que les premiers modèles de ces vases étaient de véritables paniers, cf. *L'Anthropologie*, 1910, 21, p. 543; Myres arrive à la même conclusion, *Textile impressions*, The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, XXVIII, 1897, n° 2.

6) De Nadaillac, *Rev. d'Anthropol.*, 1881, 10, p. 643; *L'Anthropologie*, 1898, IX, p. 629.

7) Bushell, *L'art chinois*, p. 107, 108.

vannerie, des tissus, des filets¹. Elle est souvent obtenue par moulage direct sur le récipient², avant d'être copiée librement³. Cette influence peut aussi s'exercer sur d'autres branches de l'industrie et de l'art, par exemple sur l'ornementation architecturale⁴.

1) Parfois cependant, ce que l'on pourrait prendre pour l'empreinte d'un tissu est produit par les torchons d'herbes qui ont servi au lissage du vase; *Rev. arch.*, 1909, I, p. 44.

2) En Amérique, on creusait parfois un trou de la grandeur du vase que l'on voulait obtenir, on le revêtait d'un tissu ou d'un filet, on y modelait le vase, dont les parois durcies gardait l'empreinte du tissu (Holmes, *Prehistoric textile art*, Report annual Bureau Ethnol., 1891-2, Washington, 1896; cf. *L'Anthropologie*, 1897, 8, p. 76). De nombreuses poteries préhistoriques sont ornées de dessins qui paraissent avoir été imprimés par un tissu directement sur l'argile molle (Schuhardt, cf. *L'Anthropologie*, 1910, 21, p. 543).

3) On entoure parfois le vase de paille tressée, pour l'empêcher de se briser et pour tenir le liquide au frais (ex. Afrique orientale, *L'Anthropologie*, 1894, V, p. 167); le potier est presque inévitablement amené à imiter cette claie, sur ses vases (ex. poteries des Mincopies, Grosse, *Débuts de l'art*, p. 99). Les archéologues, les ethnographes ont souvent étudié l'influence de la vannerie sur l'ornementation des vases. On consultera entre autres : Grosse, *Les débuts de l'art*, p. xvii (Marillier), 119-120, 97 sq.; Schuchhardt, *op. l.* (cf. *L'Anthropologie*, 1910, 21, p. 542 sq.); Patroni, *L'Anthropologie*, 1897, 8, p. 141 (Sicile néolithique); Ayrton et Loat, *Predynastic cemetery at El Mahasna*, 1911 (cf. *Journal des Savants*, 1911, p. 277); Wilke, *Neue Beiträge zur Spiral-Mäander-Keramik und deren Beziehungen zur Korb und Mattenflecht*, Wiss. Mitt. aus. Bosnien, XII, 1912, p. 29 sq.; Petrie, *Aegyptian decorative art*, 1896 (cf. *Rev. arch.*, 1896, 29, p. 270); Semper, *Der Styl in der technischen und tektonischen Kunst*, 1860-3; Ary Lebond, *La grande île de Madagascar*, p. 135; Vincent, *Canaan*, p. 309, note 1. En Amérique : vases péruviens, Capitan-Lorin, *Le travail en Amérique avant et après Colomb*, 1914, p. 143; M. Schmidt, *Ueber alt peruanische Ornamentik*, Arch. f. Anthropol., VII, 1908, p. 22 (cf. *L'Anthropologie*, 1908, 19, p. 495); Schmidt, *Ableitung Süd Amerikanischer Geflechtmuster*, Zeitsch. f. Ethnol., 1904, n° 3-4, Verhandl. 14 mai; Schumacher (Californie du Sud), *Report Peabody Museum*, 1880 (cf. *Rev. d'Anthropol.*, 1881, 10, p. 144, 159); Holmes, *Prehistoric textile fabric of the United States derived from impression on pottery*, Bureau of ethnol., 1884 (cf. *Rev. d'Anthropol.*, 1886, 15, p. 547); id., *Uses of textile*, American Anthropologist, III, 1901, n° 3. En Australie : Etheridge, *On the ornamentation of some north Australian dilly-baskets*, Internat. arch. f. Ethnogr., XII, 1899, n° 1, p. 1 sq. (cf. *L'Anthropologie*, 1899, 10, p. 605), etc.

4) Influence des rubans tressés sur les motifs ornementaux en architecture (Jacobsthal, *Schnurbänder*, Verhandl. d. Berlin. Gesell. f. Anthropol., 1898, 16 juillet); de la vannerie, des cordes, des cuirs, sur les architectures romane,

Notons encore, comme exemple de ces transpositions techniques en céramique, que l'anse cordée remplace sans doute une anse en corde véritable¹; que les liens employés pour le transport des vases deviennent éléments décoratifs², comme ceux qui attachent l'arme à son manche³ ou les deux parties d'un bracelet en os bulgare, transposé en métal⁴, etc.⁵.



La statuaire offre, elle aussi, de nombreux exemples de ce processus général. Surtout aux débuts, et chez les primitifs de tout temps, elle unit volontiers dans le même monument des éléments périssables et durables, par exemple elle place dans la main des statues de pierre grecques, trouées à dessein, des

gothique, de la Renaissance (Brutails, *Arch. du moyen âge*, p. 137, ex.). Sur les monuments de l'Amérique précolombienne, l'ornement en grecque viendrait de l'entrecroisement des pailles de diverses couleurs employées en sparterie (*Rev. arch.*, 1876, 31, p. 218); influence des étoffes, broderies, sur la sculpture byzantine (Bréhier, *Études sur l'hist. de la sculpture byzantine*, 1911; cf. *Rev. arch.*, 1913, I, p. 138); certains appareils romains en briques imiteraient des tresses de paille et des treillis diagonaux (Blavignac, *Études sur Genève* (2), I, p. 159); le nappé des mosaïques romaines serait inspiré de la sparterie, et aurait donné l'entrelac celtique (Romilly Allen, *Celtic art in pagan christian times*, 1904; cf. *L'Anthropologie*, 1905, 16, p. 691); la tunique de Chosroès sur des reliefs perses de Tag-è-Bostan, aurait fourni des dessins aux mosaïques musulmanes du VII^e siècle (Dieulafoy, *Comptes-rendus Acad. Inscr. et Belles-Lettres*, 1909, p. 975 sq.). On a parfois exagéré cette influence de la vannerie, du tissage, etc., par ex. Semper (*Esthétique pratique*, I, p. 227). Cf. les remarques de Ronchaud, *Rev. arch.*, 1872, 23, p. 309 sq. Grosse a dit : « Il ne serait pas impossible qu'un dessin qui a l'air d'être la copie d'un ruban ou d'un dessin de vannerie ne soit en réalité qu'une reproduction conventionnelle d'une peau d'animal ou d'un serpent ». *Les débuts de l'art*, p. 98, 100.

1) Chapot, *La colonne torse et le décor en hélice*, p. 59 sq.

2) Jarres crétoises, Vincent, *Canaan*, p. 310, référ.; Guébhard, *Sur l'anse funiculaire*, p. 28, 140; filet entourant les vases faits en œufs d'autruche, *L'Anthropologie*, 1910, 21, p. 544.

3) Grosse, *op. l.*, p. 109.

4) *Rev. École d'Anthropologie de Paris*, 1903, p. 173 sq.

5) Cf. *Rev. d'Anthropologie*, 14, 1885, p. 87.

Imitation de rubans, de coutures, de bordures, etc. Grosse, *op. l.*, p. 97 sq., 99.

bandelettes de laine¹; elle dépose les entrailles des victimes sur leurs genoux et dans leurs mains, pour leur en communiquer la vie²; elle revêt la statue de vêtements réels, que ce soit en Égypte³, en Grèce, au Mexique⁴, en Espagne moderne⁵, etc.⁶, elle la couvre de bijoux. Mais, petit à petit, tout ces détails se pétrifient, sont traités dans la même matière que la statue elle-même⁷, et l'on peut suivre par exemple cette évolution dans la statuaire égyptienne⁸: habits, bijoux, peau⁹ qui sert de vêtement, attributs divers, sont désormais sculptés ou fondus. Cependant, à toutes les époques et en divers pays, le désir de rendre l'image aussi semblable que possible à la réalité, la recherche du réalisme, incitent l'artiste à continuer le vieux procédé qui était déterminé primitivement par de tout autres raisons. Antoine Benoist modèle le médaillon de Louis XIV et lui donne une perruque véritable, recouvre le buste de vêtements; il compose à Paris un cabinet de figures de cire, qui s'efforcent de rivaliser avec la nature, prototype des musées

1) Homolle, *De antiquissimis Dianae simulacris*; cf. *Rev. hist. des rel.*, XV, 1887, p. 358.

2) *Bull. de Correspondance hellénique*, 1913, p. 198; *Rev. hist. des rel.*, 1913, 68, p. 408. En Égypte, on touchait la statue du mort avec les différentes parties de la victime immolée, et par ce contact la statue retrouvait ses sens, *Rev. hist. des rel.*, 1908, 57, p. 82-3; Deonna, *L'archéologie*, I, p. 203, note 4.

3) Rituel de l'habillement de la statue funéraire, Foucart, *Rev. hist. des rel.*, 1901, 44, p. 337 sq., 40 sq.

4) Capitan-Lorin, *Le travail en Amérique avant et après Colomb*, 1914, p. 75.

5) Molinier, *Hist. générale des arts appliqués à l'industrie*, II, *Les meubles*, p. 54-5; Lafond, *La sculpture espagnole*, p. 208 sq.

6) Stükelberg, *Bekleidung der Andachtsbilder*, Archives suisses des traditions populaires, 1909, p. 190 sq.; *Rev. des trad. populaires*, 1895, IX, p. 679; X, p. 91, 208, 552, etc.

7) Cf. mon mémoire, *L'union des matériaux périssables et durables dans l'œuvre d'art*, Études d'arch. et d'art, 1914, p. 54 sq.; *Rev. d'Ethnogr. et de Sociologie*, 1914, p. 217. Contre les exagérations de cette thèse, de Ronchaud, *Rev. arch.*, 1872, 23, p. 310 sq.

8) Foucart, *Rev. hist. des rel.*, 1901, 44, p. 48, 359-60, 366-9, 365 sq. Les statues royales gardent plus longtemps que les autres le réalisme primitif, pour suivre enfin la même voie.

9) *Études d'arch. et d'art*, 1914, p. 61.

Dussaud et Grévin¹. La tentative récente des futuristes, qui ne craignent pas d'unir des éléments aussi disparates que la pierre et les cheveux, n'est, dans toute sa nouveauté, qu'une régression aux premiers âges de la ronde bosse², procédé que seule la statuaire religieuse usite encore³. Bien des causes ont pu déterminer cette transposition statuaire : l'affaiblissement du sentiment religieux primitif⁴, le désir d'assurer à l'objet, voué à la destruction par sa nature même, une plus grande durée⁵; l'idée que la reproduction a la même valeur que l'objet réel; l'accroissement du sentiment esthétique, etc.

*
* *

Si nous revenons maintenant aux vases figurés, nous comprenons que plusieurs d'entre eux ne sont que la transposition en matière plastique du récipient naturel.

Nous en avons déjà cités qui sont la reproduction d'œufs, de fruits divers, de feuilles. L'outre de peau, usitée dans l'antiquité⁶ et dans les temps modernes, a été souvent imitée en argile⁷, comme le tonneau de bois a été transposé en verre⁸.

1) Molinier, *Hist. générale des arts appliqués à l'industrie*, II, p. 234; Gonse, *La statuaire française depuis Louis XIV*, p. 198, note 1.

2) *Études d'arch. et d'art*, p. 56.

3) Statues espagnoles avec de vrais cheveux, de vraies barbes, des ongles véritables, Lafond, *op. l.*, p. 210. Le Christ de Burgos est même recouvert de peau humaine, *ibid.*; E. Reclus, *Les primitifs de l'Australie*, p. 225-6.

4) Foucart, *Rev. hist. des rel.*, 1901, 44, p. 368-9.

5) Ce désir détermine aussi le remplacement de la peinture corporelle, peu solide, par la scarification, le tatouage, Grosse, *Les débuts de l'art*, p. 52, etc.

6) Ex. sur une fresque égyptienne, un homme se désaltère à une « chèvre d'eau », outre en peau de chèvre, suspendue à un arbre, *Rev. arch.*, 1901, 38, p. 201, fig. 2.

7) *Dict. des ant.*, s. v. Askos, Askolia; s. v. Vitrum, p. 944; Perrot, *Hist. de l'art*, III, p. 693, fig. 499, etc.

Certains vases reproduisent les peaux d'animaux dans lesquelles on les enveloppait afin de tenir au frais le liquide. Jérôme, *L'époque néolithique dans la vallée du Tonsas*, *Rev. arch.*, 1901, p. 328 sq.; 1901, 39, p. 340, note 1; Guéhard, *Sur les anses multiforées à trous de suspension verticaux*, Congrès préhist. de France, IV^e session, Chambéry, 1908, p. 763, note 1 (conteste).

8) *Dict. des ant.*, s. v. Vitrum, p. 944.

On sait combien est fréquent l'emploi de la corne de l'animal comme vase ou boîte ¹ : n'est-elle pas devenue le rhyton de métal, de pierre ou d'argile ² ? Le crâne humain ou animal a servi de coupe à boire ³ ? Mais on le voit s'unir au vase de terre ⁴, être imité en bois ⁵, et les récipients en tête humaine ou animale, dont on connaît de nombreux exemples dès l'art égéen, sont les transpositions des têtes réelles qui antérieurement servaient de hanaps ⁶. Des vases mexicains destinés aux sacrifices, ont la forme d'une tête et sont recouverts parfois de véritable peau humaine ⁷.

Notons cependant que si plusieurs objets naturels ont été transposés de la sorte, c'est qu'ils possèdent quelque vertu symbolique ou superstitieuse. Si le crâne humain est employé comme vase à boire, ce n'est pas tant parce que sa forme s'y prête qu'à cause des propriétés magiques qu'on lui attribue. La coquille, que le modelleur de vases a imitée, est un talisman, et la prophylaxie de la corne est bien connue.

1) Les exemples sont très nombreux. Thor se sert d'une corne de bœuf pour faire l'hydromel, de Gubernatis, *Mythologie zoologique*, I, 1874, p. 242. Les Gauchos faisaient cuire leur bouillon dans des cornes de bœufs, Tylor, *Civilisation primitive*, I, p. 52.

2) *Dict. des ant.*, s. v. Rhyton.

3) Cf. p. 206.

4) Un vase de terre de Ghézer, Palestine, avait dans le fond une calotte de crâne humain, Macalister, *Quart. Stat.*, 1905, p. 32, fig. 3; Vincent, *Canaan*, p. 273, fig. 178; on a trouvé dans un mound américain un vase moulé sur un crâne humain, et il a fallu briser la terre pour retirer le crâne, de Nadaillac, *Rev. d'Anthropologie*, 1881, 10, p. 657; le roi de Dahomey conservait le crâne de son père dans un vase de terre cuite, *ibid.* Sur la relation du vase et de la tête, cf. p. 223.

5) Dans les églises d'Italie, des crânes en bois, qui avec le temps ont remplacé des crânes véritables, servent de tirelires, *Rev. hist. des rel.*, 1914, 70, p. 189.

6) Cf. mon mémoire, *Quelques observations sur la forme humaine et animale employée comme conduit ou récipient*, *L'homme préhistorique*, 1913, p. 910 sq. *Études d'arch. et d'art*, p. 60; A. Reinach, *Revue celtique*, 1913, p. 282; *Rev. arch.*, 1848, V, p. 251.

7) *L'homme préhistorique*, 1913, p. 311, référ.



LE CORPS HUMAIN COMPARÉ A UN VASE.

Si le vase plastique affecte souvent l'apparence humaine, serait-ce parce que l'homme, en des temps et en des pays très divers, a volontiers comparé le corps humain, surtout celui de la femme, à un récipient ? « Le vase s'est toujours prêté à des rapprochements avec la structure humaine, type de toute proportion élégante et sculpturale ¹. Ne disons-nous pas encore le col, les lèvres, les oreilles, la panse et le pied d'un vase ? Qu'est-ce autre chose que l'aveu inconscient du modèle éternel d'où dérivent la plupart des œuvres produites par des mains humaines ? Enfin, sans aller chercher un symbolisme trop profond dans des ustensiles de ménage, ne peut-on croire que le choix du corps féminin n'a pas été absolument fortuit ? L'idée de contenance et de récipient, la ressemblance des parois du vase avec de larges flancs éveillaient naturellement cette assimilation chez des esprits un peu ingénieux ² ». Maintes fois les poètes ont employé cette comparaison :

Elles vont avec un sourire taciturne,
Et leur forme s'ajoute à la forme de l'urne,
Et tout leur corps n'est plus qu'un vase svelte auquel
Le bras levé dessine une anse sur le ciel ³.

En voyant à Cargèse des femmes qui remplissent leurs cruches à la fontaine, Ch. Maurras observe : « leur poitrine se gonfle et se modèle comme un vase, elle s'ouvre comme une fleur ⁴ ». Saint Ambroise s'écriait : « Ne fallait-il pas sauver des hommes, ces vases vivants, plutôt que de conserver des vases de

1) Le corps humain a été comparé à une colonne, à une lyre, etc. « Mes hanches blondes ont la courbe d'une lyre »... (Sybil O'Santry, *La guirlande des jours*; cf. *Mercur de France*, 1902).

2) Pottier, *Les statuettes de terre cuite*, p. 13-4.

3) Rostand, *La Samaritaine*.

4) *Anthinea*, 1902, p. 171. La comparaison de la femme avec une fleur est aussi très fréquente et fort ancienne.

métal » ?¹. La même comparaison sert pour la tête seule : ses oreilles sont les anses du vase, que l'on saisissait pour donner un baiser à la « marmite » (Χύτρα)². On sait que le terme de « tête », qui a remplacé celui de « chef » (*caput*), vient du latin *testa* qui signifie à l'origine une amphore, un pot de terre, et une urne funéraire³, le vase en forme de tête servant souvent à contenir les cendres du défunt⁴, parce que le chef est le siège de la vie, de l'âme.

Cette comparaison n'est pas seulement formelle, elle est souvent symbolique, lorsqu'elle est appliquée à des divinités, sources de grâces et de biens. Le christianisme appelle la Vierge « vas spirituale, vas insigne devotionis, vas electionis »⁵, et, sur une pierre gravée, la Vierge est confondue par la partie inférieure de son corps avec un vase qui lui sert de ventre et de pieds, d'où l'enfant Jésus sort à mi-corps devant elle⁶. Les métaphores chrétiennes comparent encore la Vierge à d'autres récipients, à une lampe, à un encensoir⁷. Rappellerait-on que chez certains Indiens d'Amérique, le Grand Esprit est une pipe, dont le foyer, sculpté en tête humaine, surmonte un buste à deux jambes⁸ ? que chez les Lacandons du Yucatan, les divinités sont des braseros où l'on brûle de l'encens : bol de terre cuite orné sur le côté d'une tête humaine à la lèvre inférieure proéminente, sur laquelle on applique l'offrande⁹ ?

1) Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, II, p. 292.

2) Sittl, *Gebärden der Griechen und Römer*, p. 40; *L'homme préhistorique*, 1913, p. 310.

3) Bréal, *Mélanges de myth. et de linguistique*, p. 318; Bally, *Le langage et la vie*, p. 77.

4) Cf. p. 243.

5) *Bull. École française d'Athènes*, III-IV, 1868, p. 65 sq.

6) *Ibid.*, p. 66; Cahier, *Caractéristiques des Saints*, II, p. 543-4; Martigny, *Dict. des ant. chrétiennes*, s. v. Vierge, p. 662, fig.

7) *Bull. École française d'Athènes*, p. 65 sq.

8) Réville, *Les religions des peuples non civilisés*, I, p. 218.

9) Tozzer, *A comparative Study of the Mayas and the Lacandons*, Arch. Institute of America, Report, 1902-5; New-York, 1907; cf. *L'Anthropologie*, 18, 1907, p. 459.



A plusieurs reprises déjà, nous avons mentionné la valeur symbolique, prophylactique, religieuse, funéraire, de certains vases modelés en forme vivante. On ne saurait en effet expliquer tous les vases plastiques uniquement par la fantaisie de l'artiste, par quelques associations d'idées plus ou moins lâches, par la transposition technique. Plusieurs motifs ont une signification plus profonde, que connaissaient ceux qui les employaient, ou que pouvait ignorer l'ouvrier continuant des types traditionnels dont le sens s'était obscurci, mais que nous comprenons aujourd'hui, grâce à une connaissance plus étendue de l'évolution artistique et des croyances antiques.

Car, suivant une loi générale de l'art, les thèmes qui étaient aux débuts symboliques, religieux, se vident peu à peu de leur valeur, ne laissant subsister d'eux que le côté décoratif. Il est souvent difficile de dire à quel moment précis de son évolution tel motif a perdu son sens.



USAGE RELIGIEUX DE CERTAINS VASES PLASTIQUES.

On sait aujourd'hui que, dans le mobilier des peuples primitifs, l'ustensile le plus humble et le plus pratique peut recevoir un décor à signification religieuse¹. C'est pourquoi « nous admettons aujourd'hui ce qui paraissait si plaisant à Rayet »², et nous comprenons que la forme des vases plastiques ne s'explique pas seulement par la fantaisie artistique du modelleur, par des conditions pratiques, mais aussi par des nécessités rituelles, par des croyances religieuses. Ce n'est pas là une constatation nouvelle. Déjà Biardot assignait un rôle religieux aux divers vases plastiques que son exégèse symbolique, trop décriée de nos jours, attribuait aux mystères dionysiaques; Tudot faisait de même pour les vases gallo-romains

1) Pottier, *Mém. de la Délégation en Perse*, XIII, p. 55.

2) *Ibid.*; *L'homme préhistorique*, 1913, p. 312.

en forme d'animaux qu'il rencontrait dans les sépultures et les laraires¹. On sait que certains récipients jouaient un rôle dans les cérémonies du culte, tels les kernoi, les vases dont le fond est percé², peut-être certains vases conjugués³ à plusieurs corps et à un seul goulot⁴, ou au contraire à un corps et à plusieurs goulots⁵. En Nouvelle-Calédonie, les fiancés boivent à un vase muni de deux goulots, pour indiquer que tout doit être commun entre eux⁶. On peut supposer que certaines formes bizarres de vases antiques, que l'on attribue généralement à la fantaisie du potier, étaient nécessitées par des usages analogues.

* * *

L'éthnographie comparée offre divers exemples de l'emploi rituel de ces vases en forme humaine ou animale. En voici quelques-uns. En Chine, le « vase de la victime », *hi-ts'ouen*, recevait la forme de l'animal au sacrifice duquel il figurait, et creux, contenait le sang de la victime, dont il était en quelque sorte la substitution⁷. MM. Verneau et Rivet ont étudié des figurines en pierre de l'ancien Pérou, représentant des lamas

1) *Op. l.*, p. 36.

2) *L'Anthropologie*, 1890, p. 147 (Lengyel, Hongie); S. Reinach, *ibid.*, 1893, IV, p. 490 (tombes athéniennes; prétendue relation avec le mythe des Danaïdes, *Cultes*, II, p. 194); Perrot, *Hist. de l'Art*, VII, p. 60 (Dipylon; le fond percé servait à laisser couler les libations offertes au mort); *ibid.*, X, p. 668 (loutrophores funéraires, mauvaise explication de Perrot); tumulus de Niederweningen, *Indicateur d'ant. suisses*, 1914; *Rev. des ét. anciennes*, 1915, p. 138.

3) On sait que le principe des vases conjugués se retrouve en des pays divers, Chypre, Kabylie, etc., cf. Bertholon-Chantre, *Recherches anthropol. dans la Berbérie orientale*, 1913, I, p. 551 sq.; terramares, *Rev. d'Anthropol.*, 1888, 17, p. 574, etc. Remarquer que l'on peut accoler deux vases l'un à l'autre, pour contenir des liquides différents, cf. *Vases à surprise*, Bull. Institut national genevois, 1909, p. 228 sq.; balsamaire phénicien, *Dict. des ant.*, s. v. Vitrum, p. 943, fig. 7531; rhytons accolés, *Dict. des ant.*, s. v. Rhyton, p. 867.

4) Fréquents par exemple dans la céramique chypriote, Perrot, *Hist. de l'Art*, III, p. 688, fig. 490.

5) *Ibid.*, p. 687, fig. 489.

6) Sébillot, *Folk-lore*, p. 240.

7) Paléologue, *L'art chinois*, p. 29, 19-20; Bushell, *L'art chinois*, p. 67, 106, fig. 55-7.

et d'autres animaux, dont le dos est creusé d'une cavité. On remplissait celle-ci de vin ou d'un liquide consacré, et l'on enterrait la figurine au lieu de pacage des troupeaux, pour payer à Pachanama l'herbe que cette divinité fournit aux animaux. Cet usage, qui existait encore au xvi^e siècle, avait pour but la multiplication des troupeaux, et l'image de pierre était un substitut de la victime réelle primitivement offerte¹. C'est sans doute de la même façon qu'il faut expliquer l'origine de ces figurines animales en argile des Indiens Huichols, ayant une petite coupe sur le dos². Peut-être fera-t-on de même pour ces statuettes funéraires de l'Afrique occidentale, dont la cavité ménagée au sommet de la tête est trop peu profonde, dit l'auteur, pour avoir pu recevoir un objet, une relique³. On a pensé qu'elle symbolise l'orifice par lequel s'échappe le souffle vital du défunt, et l'on rappellera à ce propos que divers peuples, par exemple les indigènes du Michigan, croient que l'homme a un trou au sommet du crâne pour permettre à l'âme de visiter le corps abandonné par elle⁴. Mais il est plus vraisemblable de croire que cette cavité devait recevoir quelque offrande liquide, ou quelque encens⁵. On a déjà signalé plus haut les braseros des Lacandons du Yucatan, en forme humaine, qui représentent les divinités⁶; dans le même pays, d'autres encensoirs, en forme animale, avaient jadis une valeur rituelle, mais sont aujourd'hui abandonnés aux enfants comme jouets⁷. Fumer le

1) *L'ethnographie ancienne de l'Équateur, Mission du service géographique de l'armée pour la mesure d'un arc du méridien équatorial en Amérique du Sud*, VI, 1912; *L'homme préhistorique*, 1914, p. 20; Capitan-Lorin, *Le travail en Amérique avant et après Colomb*, 1914, p. 131; Dussaud, *Les civilisations préhelléniques* (2), p. 358; *Journal des Savants*, 1915, p. 328.

2) Humboldt, *Symbolism of the Huichol Indians*, p. 78, fig. 77-9.

3) Néel, *L'Anthropologie*, 1913, p. 442-3.

4) De Nadaillac, *Les premiers hommes*, II, p. 223, note 2.

5) Cf. brûle-parfums puniques de Carthage, en tête de déesse, dont le haut du crâne, formant coupe, servait à brûler l'encens, *Comptes-rendus Acad. Inscr. et Belles-Lettres*, 1910, p. 492 sq.

6) Cf. p. 223.

7) Tozzer, *A comparative Study of the Mayas and the Lacandonones*, Arch. Inst. of America, Report, 1902-5, New-York, 1907.

tabac est en Amérique un acte religieux¹, un sacrifice, et la forme des pipes est en relation avec ce rite; pour chaque cérémonie différente, les Indiens se servent d'une pipe de forme spéciale, d'où leur grande variété². Souvent elles affectent l'apparence humaine ou animale, et ce sont assurément des êtres divins, totémiques, qu'il faut reconnaître dans cette ornementation³; n'avons-nous pas vu que le Grand-Esprit est symbolisé par une pipe humaine? Des vases du Mexique destinés aux sacrifices sont ornés de têtes isolées ou sont modelés et taillés en têtes humaines⁴, qui rappellent celles des sacrifices humains⁵; des vases rituels de l'Inde antique ont la forme humaine⁶, etc.

*
* *

Il n'y a donc rien d'étonnant à constater ou à supposer, suivant les cas, que tel fut souvent aussi l'usage des vases plastiques dans l'antiquité. Spiess a signalé le rôle religieux de divers vases préhistoriques en forme d'animaux, qui pouvaient contenir des boissons sacrées, magiques, assurant l'immortalité⁷. En rendant compte des observations de MM. Verneau et Rivet, M. Cartailhac remarque avec raison que cette coutume péruvienne « nous fournit une explication dont nous pouvons faire notre profit même en Europe. L'humanité a pu fort bien inventer spontanément les mêmes idées, les mêmes pratiques.

1) Tylor, *Civilisation primitive*, II, p. 536, 493, 332, 361, 374, 490; Réville, *La religion des peuples non civilisés*, I, p. 220, 232, note 2, 378; Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'hist. des rel.*, p. 24; Sébillot, *Folk-lore*, p. 318; Capitan-Lorin, *Le travail en Amérique avant et après Colomb*, p. 57.

2) Dodge, *Our Wild Indians*, p. 130.

3) Sur le sens religieux du décor humain ou animal des têtes de pipes, *Intermédiaire des Chercheurs et Curieux*, 1913, n° 1377, p. 384. Ex. de pipes en forme animale, de Nadaillac, *Les premiers hommes*, II, p. 44 sq.

4) Cf. p. 223.

5) *L'homme préhistorique*, 1913, p. 311, réf.

6) *Comptes-rendus Acad. Inscr. et Belles-Lettres*, 1910, p. 110, fig. 1; de Nadaillac, *L'Amérique préhistorique*, p. 296.

7) Hoernes, *Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa*, p. 176.

8) *Mitt. Anthropol. Gesell.*, XLIV, 1911, p. 17 sq.

N'avons-nous pas là l'explication de semblables figurines avec cavité dans le dos, exhumées des gisements énéolithiques du Portugal ¹ ? De son côté, M. Dussaud rapproche des statuettes de l'Équateur certains monuments de l'antiquité méditerranéenne, et pense qu'elles peuvent expliquer entre autres le sphinx égéen d'Hagia Triada, muni d'une cavité sur le dos², dont on a parfois voulu faire un encrier (Della Seta)³ ou un brûle-parfum (A. Reinach)⁴. On sait combien nombreux sont les vases égéens en forme animale⁵, taureau entier⁶, protomé de taureau⁷, chien, colombe, etc., ou en forme humaine⁸. M. G. Karo conteste la valeur religieuse de ces rhytons dont l'usage a commencé au début du minoen moyen et a fleuri surtout au minoen récent; simple vaisselle de table, dit-il; en plantant la double hache entre les cornes du taureau de Mycènes, on a planté l'idole dans le goulot de la bouteille⁹! Toutefois, MM. de Mot¹⁰, Pottier¹¹, Evans¹², Dussaud¹³, S. Reinach¹⁴, et d'autres archéologues encore, admettent le caractère rituel de ces vases plastiques égéens et les fouilles confirment

1) *L'Anthropologie*, 1913, p. 540.

2) *Rev. hist. des rel.*, 68, 1913, p. 244-5; id., *Les civilisations préhelléniques* (2), p. 75, 358.

3) *Rendiconti dei Lincei*, 1907.

4) *Rev. hist. des rel.*, 60, 1909, p. 233.

5) *Dict. des ant.*, s. v. Vasa, p. 656, référ.; s. v. Rhyton, p. 866; *L'homme préhistorique*, 1913, p. 307; de Mot, *Vases égéens en forme d'animaux*, *Rev. arch.*, 1904, II, p. 201 sq.; Finnen, *Zeit und Dauer der kretisch-mykenischen Kultur*, p. 76-7; Thiersch, *Kretische Hornbecher*, *Wienerjahreshefte*, XVI, 1913, p. 78 sq.

6) Dussaud, *Les civilisations préhelléniques* (2), p. 355, fig. 261.

7) Un des plus anciens exemples, *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1907, p. 120 sq., pl. XXIII; ex. divers, p. 121, note 3.

8) *Dict. des ant.*, s. v. Vasa, p. 656; *Mon. Piot*, XX, 1913, p. 27, fig. 16.

9) Karo, *Minoische Rhyta*, *Jahrbuch*, 1911, p. 249 sq.; *L'Anthropologie*, 1912, 33, p. 469; *Rev. des ét. grecques*, 1912, p. 399.

10) *Rev. arch.*, 1904, II, p. 222-3.

11) *Bull. de Correspondance hellénique*, 1907, p. 115; *Rev. des ét. grecques*, 1907, p. 260; *Dict. des ant.*, s. v. Rhyton; s. v. Vasa.

12) Ci-dessous, p. 229, note 1.

13) *Les civilisations préhelléniques* (2), p. 358.

14) *L'Anthropologie*, 1916, p. 202, 207 sq., 209-10.

pleinement cette manière de voir, puisque M. Evans a découvert plusieurs de ces récipients animaux parmi le mobilier sacré des sanctuaires minoens¹. Les rhytons en tête de taureau sont en étroite relation avec le culte de cet animal, et le vase en forme de colombe, avec celui de l'oiseau vénéré dans la Crète préhellénique². « Le caractère religieux de ces animaux, dit M. S. Reinach, à propos d'un rhyton en forme de griffon, découvert dans un temple minoen, est d'autant plus évident que le dernier appartient à la fable et non à la zoologie³ »

Il faut encore signaler l'usage cultuel de divers récipients d'aspect humain ou animal : brûle-parfums⁴; lampes⁵ dont la décoration est souvent déterminée par leur destination⁶;

1) Evans, *Archaeologia*, 1914, LXV; *Athenaeum*, 1913, II, p. 708 sq.; *Rev. arch.*, 1913, II, p. 402; S. Reinach, *L'Anthropologie*, 1916, p. 202, 207 sq., 209-10.

2) *Journal of hellenic Studies*, XXI, p. 81; *L'Anthropologie*, 1902, 13, p. 20; le vase en or, dit « coupe de Nestor », avec des colombes sur les anses, est le prototype de la mosaïque aux colombes du Capitole, motif aimé de l'art gréco-romain (ex. gemme du Cabinet des Médailles, *Gaz. arch.*, 1886, XI, pl. 2). Déesse égéenne aux colombes, Dussaud, *op. l.* (2), p. 371, etc.

3) *L'Anthropologie*, 1916, p. 210.

4) Ex. brûle-parfums puniques trouvés dans des tombes de Carthage, en tête de déesse, dont la partie supérieure servait à brûler l'encens, *Compte-rendus Acad. Inscr. et Belles-Lettres*, 1900, p. 492 sq.; en tête d'Héraklès, p. 496 sq.; en personnages dont les mains sont modelées en cupules ou tiennent des godets, sans doute des dédicants, *ibid.*, 1905, p. 132-3. Cf. *Dict. des ant.*, s. v. *Turibulum*.

5) Les lampes en forme de figurines sont nombreuses, *Dict. des ant.*, s. v. *Lucerna*, p. 123; lanternes en forme de figurines, Loeschke, *Antike Laternen und Lichthäuschen*, *Bonner Jahrbucher*, 1909, p. 370 sq.; *Dict. des ant.*, s. v. *Lanterna*.

Ex. « lampes de dévotion », des fouilles de Koptos, où les membres de l'image sainte sont parfois convertis eux-mêmes en luminaires; ainsi une Isis-Minerve a ses moignons de bras transformés en lampions; un Harpocrate accroupi porte sur les deux épaules et le genou gauche une veilleuse, tandis que le genou droit est modelé en tête humaine. A. Reinach, *Catalogues des antiquités égyptiennes recueillies dans les fouilles de Koptos*, 1913, p. 125. Éros de Mahdia, dont le corps sert de réservoir à l'huile arrivant dans le bras gauche qui tenait le flambeau, *Comptes-rendus Acad. Inscr. et Belles-Lettres*, 1908, p. 386; 1909, p. 656; Cagnat, *A travers le monde romain*, p. 250.

6) *Dict. des ant.*, s. v. *Lucerna*, p. 1338; ex. lampe en forme de nacelle, en relation avec la fête du « *Navigium Isidis* ».

vases déposés dans les tombes, qui sont modelés en formes humaines, celles de la divinité protectrice ou d'un être prophylactique¹, ou en animaux divins²; vases funéraires contenant les cendres du mort, en une tête humaine, qui est celle de la divinité, ou celle du défunt assimilé à elle³, etc. En quelques mots, il existe une quantité de circonstances dans lesquelles l'usage religieux du vase plastique est nettement prouvé. On rappellera encore qu'au moyen âge plusieurs aquamaniles reproduisant la forme vivante, semblent avoir eu un emploi liturgique⁴.

*
* *

VASES REPRODUISANT DES TYPES DIVINS.

On a jadis voulu dénier aux vases troyens en forme humaine, dans lesquels Schliemann reconnaissait Athéna à tête de chouette, tout sens religieux, que l'on croyait incompatible avec leur emploi pratique. « Des idoles de ménage, disait Rayet, des images de divinités dans lesquelles leurs adorateurs auraient fait cuire la soupe! *Risum teneatis amici*⁵ ». Girard de Rialle s'écriait avec esprit : « Se figure-t-on le Troyen adorateur de Pallas, prenant sa déesse par le nez pour la poser, remplie d'eau, sur le feu⁶? » Si nous n'admettons plus la dénomination de Schliemann, nous lui avons toutefois partiellement rendu justice, en reconnaissant dans ces vases l'image de la déesse néolithique⁷. De Nadaillac refusait lui aussi aux vases de l'Amérique précolombienne le nom d'idoles, pour la même raison⁸, qui n'a aujourd'hui plus aucune valeur. M. Vincent est

1) Ex. vases des tombes de Canosa, Biardot, *Terres cuites grecques funèbres*, pl. XLIV, etc.

2) Ci-dessus, p. 228.

3) Canopes italiques, urnes à visages de l'Allemagne, ci-dessous, p. 292-9, 257.

4) Molinier, *Gaz. arch.*, 1885, X, p. 163-4.

5) Rayet-Collignon, *Hist. de la céramique grecque*, p. 7.

6) *Rev. d'Anthropologie*, 1880, 9, p. 81.

7) Déchelette, *Manuel*, I, p. 599 sq.; Hoernes, *Urgesch. d. Bildenden Kunst in Europa*, p. 173 sq.

8) *Rev. d'Anthropologie*, 1881, 10, p. 658 sq., 670.

enclin à n'accorder qu'un sens décoratif à certains vases plastiques de Palestine, comme aux vases égéens auxquels il les compare, et dans lesquels M. Karo lui aussi se refuse à reconnaître des divinités¹.

Et pourtant, les exemples abondent de ces vases en forme de divinités, Bès, Pthah, Sirène, Sphinx, Aphrodite, Eros, Dionysos, Harpocrate, Isis, etc. On dira que, dans plusieurs de ces monuments, seul le sens décoratif persiste. Assurément, et nous l'avons vu plus haut; mais dans bien des cas, et nous préciserons plus loin, le sens religieux du motif est indéniable. Divinités, ces femmes nues qui se tiennent les seins, ces taureaux, ces colombes, ces rhytons égéens, etc. Ces vases en porc? ce n'est pas tant, comme le croyait Biardot, à cause du rôle important du porc dans les cérémonies de l'initiation bacchique², que parce qu'il est l'animal consacré à Déméter³. Cette chouette, c'est celle d'Athéna⁴. Cette souris, c'est celle d'Apollon⁵. Ce lapin ou ce lièvre, c'est celui d'Aphrodite⁶, et peut-être, dans l'art gallo-romain où il est fréquent⁷, c'est le lièvre sacré de certaines populations celtiques⁸. Ce vase gallo-romain en forme de cerf⁹, ne serait-il pas en

1) *Canaan*, p. 228-9, 292 sq., 315.

2) Biardot, *Les terres cuites grecques funébres*, p. 236-7.

3) Lang, *Demeter and the pig*, *The Nineteenth Century*, 1887, avril; cf. *Rev. hist. des relig.*, 1887, XV, p. 234; *Gazette arch.*, 1880, p. 17, référ.; de Gubernatis, *Mythologie zoologique*, II, p. 1 sq.; *Rev. arch.*, 1846, p. 230.

4) *Bull. de Corresp. hellénique*, 1908, pl. 8; *Dict. des ant.*, s. v. Vasa, p. 657.

5) De Gubernatis, *op. l.*, II, p. 67 sq.; Speyer, *Die Mause im Volksmunde und im Aberglauben*, *Strassburger Post*, 1909, 17 juin; *Gaz. arch.*, 1877, p. 75, référ.; Duchalais, *Le rat employé comme symbole dans la sculpture du moyen âge*; Bibliothèque École des Chartes, 1848; statue sacrée égyptienne tenant une souris, cf. *Rev. hist. des rel.*, 1909, 59, p. 68; 1912, 66, p. 314 (référ.); Apollon sminthien et les souris sacrées d'Apollon, Reinach, *Cultes*, I, p. 17, 60; totem en Israel, p. 15; dans le fronton du relief gallo-romain de Reims, *ibid.*, p. 49, fig. 13.

6) Roscher, s. v. Aphrodite.

7) Musée de Genève, Perly-Certoux, n° C 1020; enfant tenant un lapin, Tudot, *Collection de figurines en argile*, pl. 49, p. 38, fig. LIX.

8) Reinach, *Cultes*, I, p. 17, 30, 49.

9) Tudot, *op. l.*, pl. 67 c.

relation avec le culte celtique du cerf dont nous connaissons nombre de monuments ¹? L'animal qui forme le vase est donc souvent divin, ou l'attribut de quelque divinité. Un vase assyrien, dédié par une inscription à la déesse Goula, a l'aspect d'un chien, être qui est bien l'attribut de cette déesse ².

*
* *

Il convient de signaler, en même temps que les vases plastiques reproduisant quelque image sacrée, les boîtes funéraires en forme du dieu protégeant le mort qu'elles renferment. L'Égypte ancienne offre de nombreux exemples de ces reliquaires. Les figures du dieu Bès, présidant à l'accouchement, contenaient des momies de fœtus humains, associées à des débris d'animaux momifiés ³. A l'intérieur de la vache isiaque de Saïs, reposait une momie au visage découvert, celle d'Osiris ⁴, et l'on se rappelle le coffre en forme de génisse divine, dans lequel gisait le corps de la fille de Mykerinos ⁵. Les parties génitales de la momie de Ramsès II avaient été coupées, et, selon un usage assez répandu, ensevelies à part dans le creux d'un Osiris de bois ⁶. Les canopes contenant les entrailles du mort représentent les dieux des quatre points cardinaux, les quatre fils d'Horus, puis de simples génies funéraires ⁷. En

1) Sur le culte du cerf, cf. mon compte-rendu du travail de M. A. Boissier, *Le culte de Diane en Suisse*, *Rev. hist. des rel.*, 1916, LXXIV, p. 101.

2) Dussaud, *Rev. hist. des rel.*, 1913, 68, p. 244-5.

3) Lortet, *La faune momifiée de l'ancienne Égypte*, 1905, p. 201 sq.; *Comptes-rendus Acad. Inscr. et Belles-Lettres*, 1905, p. 577-8; *Rev. hist. des rel.*, 54, 1906, p. 17; *L'Anthropologie*, 17, 1906, p. 440.

4) Sourdille, *Hérodote et la religion de l'Égypte*, p. 95.

5) Hérodote, II, 132; Sourdille, *op. l.*, p. 91.

6) *Rev. arch.*, 1886, 8, p. 3.

7) Maspero, *Guide du visiteur au Musée du Caire* (3), 1914, p. 147. 344; Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'hist. des rel.*, p. 99; Sourdille, *Hérodote et la religion de l'Égypte*, p. 349, note 2, p. 112, note 3; A. Reinach, *Égyptologie et hist. des religions*, *Rev. de synthèse historique*, 1913, p. 37 du tirage à part; *Rev. hist. des rel.*, 1909, 59, p. 195.

Inde, le dieu Vizvakarmou, forme secondaire d'Agni, avait sculpté l'image de Vishnou destinée à renfermer les restes du dieu Krishna¹. A Isopata, dans la Crète minoenne, le ciste funéraire est taillé en forme de la double hache sacrée; le mort reposait ainsi dans le sein même de la divinité², dont l'emblème sera plus tard sculpté sur sa tombe³. La légende de Gygès fait-elle allusion à quelque usage funéraire analogue, quand elle montre le héros descendant au fond d'un lac formé par une pluie diluvienne, pour trouver l'anneau merveilleux au doigt d'un cadavre colossal enseveli dans les flancs d'un cheval de bronze? ⁴. Les urnes à visage allemandes, inspirées des canopes étrusques, représentent parfois la divinité qui garde le mort identifié à elle⁵. Aux îles Salomon, on déterre les corps des chefs quand ils sont putréfiés, on enlève la tête qu'on nettoie et qu'on place dans un morceau de bois taillé en forme de requin, destiné à porter le mort dans l'au-delà sur la mer; on dépose le coffret-reliquaire dans une case sacrée⁶. Mais on pouvait avoir recours encore à un autre procédé pour donner au mort la protection du dieu; au lieu de l'enfermer dans l'image divine, on met parfois, en Égypte, des figurines de génies dans les paquets formés par les viscères, que l'on replace dans la cage thoracique et dans l'abdomen⁷; on enveloppe le mort dans la peau de l'animal sacré⁸, tout comme on en revêt les

1) De Milloué, *Religions de l'Inde*, p. 251.

2) Evans, *Archaeologia*, LXV, 1914; *Athenaeum*, 1913, II, p. 708; *Rev. arch.*, 1913, II, p. 403; *L'Anthropologie*, 1916, p. 198, 200, 204, fig. 9.

3) Cf. l'ascia au sens prophylactique, sculptée sur les tombes, *Rev. hist. des rel.*, 1915, 72, p. 64-5.

4) Platon, *Rép.*, II; Cicéron, *De Off.*, III, 9, 38; Philostrate, *Heroica*, p. 659; A. Reinach, *Noé Sangariou*, p. 23.

5) Hoernes, *Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa*, p. 507.

6) *Globus*, 86, 368; *Arch. f. Religionswiss.*, 1905, 8, p. 320; *L'Anthropologie*, 1893, IV, p. 211, note.

7) *Rev. hist. des rel.*, 1909, 59, p. 195.

8) On enfermait les morts védiques dans la peau de la vache divine (Gubernatis, *Mythologie zoologique*, I, 1874, trad. Regnaud, p. 50); en Babylonie et en Syrie, dans la peau de l'animal identifié au dieu par la vertu du sacrifice (Vincent, *Canaan*, p. 217). Il en était de même en Égypte (A. Reinach, *Égypte*).

rois¹, les prêtres, les fidèles², ou les statues³; car endosser la dépouille de l'animal sacré, c'est s'en assimiler les vertus, c'est devenir soi-même semblable au dieu.

*
* *

Nous mentionnerons encore une catégorie d'idoles qui ne sont pas à vrai dire des récipients, mais qui se rapprochent de ceux-ci parce qu'elles sont, elles aussi, creusées de cavités. C'est ainsi que les Ostiaks ont des idoles dont le ventre est formé d'un sac destiné à recevoir les offrandes⁴, et qu'aux

tologie et histoire des rel., Rev. de synthèse historique, 1913, p. 37 du tirage à part; Vincent, *op. l.*, p. 253, note 1; Naville, *La religion des anciens Égyptiens*, p. 256 sq.; Moret, *Mystères égyptiens*, p. 45 sq.); des momies égyptiennes sont revêtues de peaux de moutons; or comme la laine, impure, était interdite dans certains rites religieux, il est vraisemblable que ce sont les corps de suppliciés que l'on a voulu garder impurs jusque dans le tombeau (Maspero, cf. Sourdille, *Hérodote et la religion de l'Égypte*, p. 363, note 2).

1) Les prêtres mexicains revêtaient la peau de la victime, identifiée au dieu par le sacrifice (Hubert-Mauss, *Mélange d'hist. des rel.*, 1909, p. 106; Lang, *Mythes, cultes*, p. 390, 396, 420, 484, référ.; De Nadaillac, *L'Amérique préhistorique*, p. 295, 296; Réville, *Les religions de l'Amérique centrale, du Mexique et du Pérou*, p. 98, 133, 134; Capitan, *Comptes-rendus Acad. Inscr. et Belles-Lettres*, 1910, p. 122, fig. 13); le sacrifiant faisait de même dans le rituel védique (Hubert-Mauss, *op. l.*, p. 25 et note 3). Quand Pythagore se fut fait initier en Crète aux mystères des Dactyles Idéens, il se revêtit de la toison d'une brebis noire, et fut admis à contempler le siège sur lequel Zeus était né (Sourdille, *La durée et l'étendue du voyage d'Hérodote en Égypte*, p. 183).

2) Peau de panthère, queue de taureau, portées par les rois d'Égypte (Jéquier, *La panthère dans l'ancienne Égypte*, Rev. Ethnograph. et Sociologie, 1913, p. 353 sq.; id., *Congrès international d'Ethnologie de Neuchâtel*, cf. Rev. hist. des rel., 1915, 70, p. 88. Cf. sur ce sujet A. Reinach, Rev. Ethnograph. et Sociologie, 1913, p. 223 sq.).

3) Hubert-Mauss, *op. l.*, p. ix. En Égypte, Naville, *op. l.*, p. 246; Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, p. 159; on revêtait la statue d'Ammon, à Thèbes, de la peau du bélier sacrifié, cf. Sourdille, *Hérodote et la religion de l'Égypte*, p. 152, 161, note 1; Deonna, *Études d'arch. et d'art*, 1914, p. 61, référ. Au Mexique: Lang, *op. l.*, p. 420, 484, référ.; Hubert-Mauss, *op. l.*, p. 52; Deonna, *l. c.*; *L'homme préhistorique*, 1913, p. 311, référ.; *Comptes-rendus Acad. Inscr. et Belles-Lettres*, 1910, p. 124, fig. 14; chez les Zipotèques, la dernière gerbe de mai est enveloppée dans une peau d'animal et enterrée dans un champ, Rev. hist. des rel., 46, 1902, p. 182.

4) Réville, *Les religions des peuples non civilisés*, II, p. 219.

illes Kei (Molluques), chez les Battaks de Bornéo, l'offrande est déposée dans une ouverture à la hauteur du nombril¹.



D'autres statues et statuettes divines contiennent dans leur intérieur des objets divers qui sont destinés à renforcer leur vertu. « L'esprit possède alors, en quelque sorte, deux corps caractéristiques : l'un, qui est un objet informe, l'autre, qui reproduit une physionomie vivante »². M. Verneau a tout récemment étudié plusieurs statuettes africaines, creusées de cavités contenant divers objets. « Chacun de ces objets a apparemment ses vertus spéciales, qui viennent s'ajouter à celles du fétiche lui-même »³. Une divinité du Baoulé se compose d'une boule de terre et d'un morceau de bois qui est taillé en forme de poupée et enfermé dans un canari⁴. L'intérieur de l'idole d'Hué contenait un lambeau d'étoffe de coton, un écheveau de fil de soie, un miroir, un imprimé bouddhique de 1830, tous ces objets étant des symboles représentant les éléments du corps de la divinité⁵. Cet usage, dans la statuaire bouddhique de la Chine, remonte au VII^e siècle ap. J.-C. Au Cambodge, des inscriptions mystiques sont parfois déposées dans la tête de la statue avant la consécration⁶, et les images kalmoukes ont dans leur tête des boules de papier avec des prières⁷. L'Égypte antique connaissait une pratique analogue. A partir de la XX^e dynastie, des statuettes en bois d'Osiris servent de réceptacles aux papyrus funéraires, qui, roulés, sont logés dans une cavité pratiquée parfois dans le dos de la statuette, parfois dans le socle⁸. Que sont les idoles des Finnois ? Une tête faite d'un bonnet

1) *L'Anthropologie*, 1892, III, p. 247.

2) *Rev. hist. des rel.*, XII, 1885, p. 20-1.

3) *L'Anthropologie*, 1916, p. 115; *Rev. hist. des rel.*, XII, 1885, p. 21, note 1.

4) *Rev. d'Ethnograph. et de Sociologie*, 1914, p. 157.

5) *Rev. hist. des rel.*, XV, 1887, p. 125.

6) *Comptes-rendus Acad. Inscr. et Belles-Lettres*, 1898, p. 375.

7) *Rev. d'Anthropologie*, 13, 1884, p. 660.

8) Maspero, *Guide du visiteur au Musée du Caire* (3), 1914, p. 333.

d'enfant rempli de chiffons, dans laquelle on a inséré une hostie qu'une vieille femme a gardée dans sa bouche¹ ! Pourquoi en Corée, assure-t-on sa vie contre tout risque de mort, en enfonçant dans de petites images de paille qu'on habille, autant de pièces de monnaies qu'on a d'années² ?

*
* *

Diverses statuettes en forme humaine ou animale portent dans leur intérieur des statuettes plus petites de même apparence, comme la mère porte son enfant dans son sein, et elles font en effet allusion aux mystères de la reproduction et de la fécondité.

En Égypte, une image de cynocéphale accroupi renferme cinq statuettes de singes³. Lors de la fête du labourage en Chine, la victime est une vache en argile ou en papier : arrivée à l'autel, on en sort un grand nombre de petites vaches d'argile qu'on casse avec la grande et dont on jette les fragments dans les champs, assurément pour en assurer la fertilité et pour déterminer la fécondité du troupeau⁴. Dans les rites agraires de la Haute-Bretagne, la dernière gerbe, façonnée en poupée, porte en elle une petite figurine représentant l'enfant dans le ventre de la mère⁵. Ce principe ne rappelle-t-il pas celui des jouets enfantins, composés de statuettes de taille décroissante qui sont emboîtées les unes dans les autres⁶ ?

1) Réville, *Les religions des peuples non civilisés*, p. 214-5.

2) Watters, *Some Korean Customs and Notions*, Folk-lore, 1895, VI, p. 82; cf. *Rev. hist. des rel.*, 1896, XXXIV, p. 418.

3) Maspero, *Guide du visiteur au Musée du Caire* (3), 1914, p. 181.

4) Schmeltz, *Das Pflugfest in China*, Internat. Arch. f. Ethnogr., XI, 1898, p. 72 sq.; cf. *Rev. hist. des rel.*, XLIII, 1901, p. 220.

5) *Rev. hist. des rel.*, 1902, 46, p. 183-4.

6) Comparer dans l'iconographie chrétienne, la représentation de sainte Anne, portant dans son sein, comme dans un œuf, la Vierge, qui porte elle-même dans une auréole plus petite l'enfant Jésus. « L'œil plonge avec étonnement dans ces ventres sacrés ouverts comme des tabernacles ». Gillet, *Hist. artistique des ordres mendiants*, p. 250.



Enfin, des statues creuses contiennent dans leur intérieur non pas une relique, une statuette, ou tout autre objet inanimé, mais un être vivant. Qui ne se souvient du cheval énigmatique de Troie, de la vache où s'introduisit Pasiphaé¹, que l'on a rapprochée de la vache funéraire de la fille de Mykérinos²? On a mentionné quelques exemples de ce procédé, à propos de l'autel creux de Königshofen, où quelque officiant pouvait se cacher, faire entendre des voix mystérieuses ou jaillir des flammes³.

Des statues divines ont dans leur intérieur des victimes humaines et animales, et les consomment, s'en nourrissant et se les assimilant. Le Kronos de Carthage, recevait sur ses bras étendus les enfants et les faisait glisser dans le brasier⁴; le taureau de Phalaris en est une variante plus ou moins légendaire; Talos en bronze brûlait les étrangers qui abordaient en Crète en les pressant sur sa poitrine⁵; les Druides, prétendent, brûlaient les condamnés dans des mannequins⁶; les Itzas, voisins du Yucatan, avaient une grande idole en métal dans laquelle ils faisaient griller des hommes⁷; suivant la chronique arabe d'Eutychius, patriarche d'Alexandrie (x^e siècle), Maximien aurait condamné Sapor à être enfermé dans une vache en cuir de bœuf, que décrit Ibn Zhafer (xii^e siècle)⁸; les mar-

1) Sur les reliefs gréco-romains, elle porte dans le flanc l'ouverture par laquelle Pasiphaé s'introduisit, ex. *Rev. arch.*, 1898, 33, p. 12 sq. Dédale et Pasiphaé.

2) A. Reinach, *Egyptologie et hist. des rel.*, *Rev. de synthèse historique*, 1913, p. 26 du tirage à part.

3) *Rev. hist. des rel.*, 1916, LXXIV, p. 88 sq.

4) Diod. Sic., XX, 12; Tylor, *Civilisation primitive*, II, p. 519; Lang, *Mythes. Cultes*, p. 284; Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques* (2), p. 104.

5) A. Reinach, *Rev. hist. des rel.*, 67, 1913, p. 71 (mauvaise explication).

6) Renel, *Les religions de la Gaule avant le christianisme*, p. 360; *Rev. hist. des rel.*, XXV, 1892, p. 93; XXXIV, 1896, p. 131, référ.; *Rev. arch.*, 1913, II, p. 100-1, 111, 109. Sans doute rite agraire.

7) Réville, *Les religions du Mexique, de l'Amérique centrale et du Pérou*, p. 243.

8) Une petite fenêtre était ménagée dans le flanc de l'animal pour passer la nourriture au prisonnier. *Mém. Acad. Inscr. et Belles-Lettres*, 1867, 26, p. 330.

tyrs saint Eustache, sainte Pélagie de Tarse, saint Eleuthère, auraient été brûlés dans des taureaux de bronze, qui rappellent étrangement celui de Phalaris¹ ; enfin, les Vierges de Nuremberg et de Tolède² ne transperçaient-elles pas de leurs pointes acérées les malheureux sur lesquels elles se refermaient ?

Pénétrer dans l'idole fut sans doute un acte de dévotion, sanctifiant le fidèle et le faisant participer à la nature de la divinité par la vertu du contact. A Pékin, une statue de bois de Bouddha, haute de 80 mètres, est creuse, et le fidèle gravit les nombreuses marches de l'escalier en colimaçon qui monte à l'intérieur, jusque dans l'énorme tête³. Mais ce n'était plus qu'un simple divertissement, cette girafe qui, dans une fête de Florence, au xv^e siècle, contenait dans ses flancs vingt jeunes gens armés pour combattre les lions⁴...

*
* *

LE VASE PLASTIQUE, SUBSTITUTION DE LA VICTIME DU SACRIFICE.

Suivant une loi bien connue d'évolution religieuse, les victimes réelles, humaines ou animales, que l'homme donne aux dieux ou aux morts, sont au cours du temps remplacées par des offrandes dites « de substitution », images en terre cuite, en pierre, en métal, en pâte, en papier, autrement dits par des équivalents plastiques. Diverses causes ont déterminé cette modification du rite : désir d'économie, croyance que les dieux se laissent facilement prendre au change⁵, désir d'adoucir d'anciens usages qui paraissent cruels ; volonté d'assurer la continuité de l'offrande, en remplaçant l'image périssable par une image en matière durable ; croyance que l'image

1) Cahier, *Caractéristiques des Saints*, I, p. 138, 139 ; Collin de Plancy, *Dict. crit. des reliques*, I, 1821, p. 299 ; un vitrail du Mans illustre le martyre de saint Eustache, Hucher, *Vitraux de la cathédrale du Mans*, 1865, p. IIⁱⁱⁱ, pl.

2) E. Reclus, *L'homme et la Terre*, IV, p. 358, fig.

3) Bushell, *L'art chinois*, p. 73.

4) Loisel, *Histoire des ménageries*, 1912, I, p. 198.

5) S. Reinach, *L'Anthropologie*, 1902, 13, p. 135-6.

est l'équivalent de la réalité, qu'elle participe à la vie du modèle, et que le corps en matière inanimée vaut le corps de chair et de sang¹.

Les exemples de ce procédé sont extrêmement fréquents dans toutes les religions. Dans les tombes de l'Égypte, on fournissait au mort tout ce qui pouvait lui être utile et agréable pour sa vie de l'au-delà : des serviteurs pour son entretien, des mets, etc. Au début, ces dons sont en nature, et les serviteurs sont égorgés. Puis on leur substitue des images en pierre, en bois, en argile, et on les peint même sur les parois des tombes. Parfois, peinture et ronde-bosse coexistent, afin d'assurer avec plus de confiance l'entretien du mort, au cas où l'une des deux séries viendrait à disparaître². Par économie aussi, on substitue aux vases à parfum en pierre dure des vases fictifs en calcaire commun ou en bois peint, souvent non évidés ; la formule de consécration récitée sur eux garantit au mort, tout comme des vases véritables, l'usage constant des essences et des liqueurs qu'il sont censés contenir³.

La table d'offrande égyptienne dérive de la pierre ronde et de la natte rectangulaire sur laquelle on étale les mets du repas ; mais comme la natte est périssable, et qu'il faut la remplacer à chaque cérémonie nouvelle, on lui substitue une pierre oblongue sur laquelle on grave la silhouette de la natte véritable⁴. Des moules de pierre servent à faire des gâteaux de terre, qui fournissent au mort la réalité perpétuelle du gâteau

1) Cette notion explique les nombreux récits, qu'on retrouve partout, de ces statues et de ces peintures sacrées qui agissent comme des êtres vivants, marchent, pleurent, rient, font divers signes, etc. Le sang n'a-t-il pas jailli du bois, quand on voulut détruire au pays d'Aoste une vieille statue de saint Christophe (*Archives suisses des traditions populaires*, 1911, p. 118) ? et à Damas, la partie supérieure d'une statue de Notre-Dame ne s'est-elle pas transformée en chair réelle (Collin de Plancy, *Dict. crit. des reliques*, 1821, II, p. 332-3) ?

2) Maspero, *Journal des Débats*, cf. *L'Antropologie*, 1907, 18, p. 492 ; *Rev. hist. des rel.*, 1887, XV, p. 289 ; 1897, XXXV, p. 309, etc.

3) Maspero, *Guide du visiteur au Musée du Caire*, (3), 1914, p. 295, 311.

4) *Ibid.*, p. 40.

fictif¹. Des amulettes en forme de veaux, de taureaux, équivalent aux victimes réelles².

Les figurines trouvées à Tello dans les fondations³, les statuettes de la Grèce mycénienne et archaïque, remplacent sans doute les victimes vivantes⁴. Dans une tombe de Tarquinies, des casques en terre cuite économisent le bronze⁵. Les statuettes d'or placées autour de la tête du chef scythe dans la tombe de Koul-Oba sont substituées aux serviteurs réels qui primitivement étaient égorgés lors des funérailles⁶. N'est-ce pas en survivance du vieux sacrifice du cheval que, dans le Staffordshire, on jette à la mer un cheval de bois, après l'avoir promené autour de la ville⁷? Chez les Arabes du Moab, on fait à côté du tombeau un tas de terre, et l'on dit : ceci c'est le riz; et l'on trace sur le sol l'image d'un sabre, d'un fusil, d'un pistolet, offerts au mort⁸. Ainsi l'on sculptait sur les stèles puniques les images des offrandes jadis présentées en nature⁹. Au Mexique, à la fête de Tlaloc, des figurines de bois remplacent les enfants¹⁰, et des bœufs de terre cuite, mis en pièces, sont partagés parmi le peuple¹¹. En Chine, des mannequins de paille, antérieurement de bois, étaient sans doute une réminiscence de l'usage primitif de brûler le corps humain¹². Dans

1) Maspero, *Guide du visiteur au Musée du Louvre* (3), p. 483-4.

2) *Ibid.*, p. 341.

3) Lefébure, *Rites égyptiens*, p. 37.

4) *Rev. hist. des rel.*, 1894, XXX, p. 89.

5) Helbig, *Sur les attributs des Saliens*, *Mém. Acad. Inscr. et Belles-Lettres*, 1906, 37, p. 238.

6) *Comptes-rendus Acad. Inscr. et Belles-Lettres*, III, 1859, p. 61; *Mémoires Acad. Inscr. et Belles-Lettres*, 24, 1861, p. 227, 230.

7) Burne, *Staffordshire folk and their lore*, *Folklore, a quarterly review*, VIII, 1896, p. 366, 386; cf. *Rev. hist. des rel.*, 1898, XXXVIII, p. 257.

8) Jaussen, *Coutume des Arabes au pays de Moab*, 1908, p. 101-2; cf. *Rev. hist. des rel.*, 1908, 58, p. 123.

9) Toutain, *Rev. hist. des rel.*, 1898, XXXVIII, p. 386.

10) Réville, *Les religions du Mexique, de l'Amérique centrale et du Pérou*, p. 90.

11) *Rev. d'Anthropologie*, 1879, 8, p. 342.

12) De Nadaillac, *Les premiers hommes*, II, p. 251; Zaborowski, *Association française pour l'avancement des sciences*, 1878; Revon, *Rev. hist. des rel.*,

certaines cérémonies agraires, ce sont des bœufs en argile¹. Près du cercueil des grands personnages, des esclaves de cire préviennent les désirs du mort². Au Japon, c'était l'usage d'ensevelir avec le mort impérial les personnages de sa suite, jusqu'à ce qu'un mikado eut décidé de déposer autour du corps des figurines de terre au lieu des hommes et des animaux vivants³. Les images en papier des Chinois représentent, soit des divinités⁴, soit des offrandes de substitution. Lors de la fête des Bateaux, des canots en forme de dragons, personnification de la pluie et des cours d'eaux, sont portés en procession et brûlés avec leur équipages en papier; la fête primitive était sans doute un rite religieux pour obtenir le retour de la pluie, et l'équipage était réel⁵. Car souvent en Chine on offre en atténuation du sacrifice primitif des substituts en papier⁶, chevaux, voitures, humains, pièces d'argent. C'est ainsi que dans les funérailles, on brûle des maisons, des esclaves en papier⁷, ou qu'on dépose dans la tombe ces serviteurs⁸.

1904, 50, p. 334, note 1; Réville, *La religion chinoise*, I, p. 201 sq. 203, etc.

1) Bushell, *L'art chinois*, p. 65, note 1.

2) *La Renaissance latine*, 1905, p. 77; cf. *L'Anthropologie*, 1905, 16, p. 247.

3) Romya Hitchcock, *The ancient burial mounds of Japan*, Smithsonian Report, 1891; cf. *L'Anthropologie*, 1894, V, p. 720; *Rev. hist. des rel.*, 1904, 50, p. 334, note 1; 52, 1905, p. 45, note 75.

4) Dans une cérémonie, une poupée en papier, le « Grand Maître », est chargée de maintenir l'ordre parmi les esprits affamés qui vont accourir au festin. Ses prunelles sont fabriquées de telle façon que le courant d'air les fait tourner dans tous les sens, pour que rien n'échappe à sa surveillance, Réville, *La religion chinoise*, I, p. 593. Dans une cérémonie pour demander la pluie, on porte en cortège un oiseau de papier, présage de pluie, et un nain difforme, démon de la sécheresse, en même matière (*ibid.*, p. 572). Dans une autre fête, c'est un dragon en toile et en papier, rempli à l'intérieur de bougies et de lanternes (*ibid.*, p. 576).

5) *Ibid.*, p. 589-90.

6) Hall Chamberlain, *Notes on the Japanese Go-hei on papers offering to the Shinto Gods*, Journal of the Anthropol. Institute of Great Britain and Ireland, XVIII, 1888, n° 1-2, p. 27; Réville, *op. l.*, p. 567, 568, 570, 571, 581, 588, 589, 590, 592, 594.

7) Réville, *op. l.*, p. 191 sq., 201 sq.

8) *Ibid.*, p. 211; *Globus*, LXXXIV, 1898, p. 251 sq.; *Rev. hist. des rel.*, 1901, XLIII, p. 237.

*
* *

Les vases en forme d'animaux sont souvent eux aussi une substitution. C'est le cas pour les vases chinois du sacrifice¹, encore étroitement liés à l'animal réel, puisqu'ils conservent son sang; pour les vases de l'ancien Pérou². On a pensé que le rhyton égéen en tête de taureau pouvait contenir le sang du taureau, et qu'il est lui aussi une sorte de substitut durable et économique de l'animal immolé³. En Grèce, on apportait au dieu des vases affectant les formes de l'animal sacrifié, en particulier des rhytons⁴, et nous avons vu que plusieurs d'entre eux, par exemple les porcs, les lapins, peuvent avoir remplacé l'offrande vivante⁵.

*
* *

LE CORPS HUMAIN OU ANIMAL, COMME RÉCIPIENT FUNÉRAIRE.

Les parties du corps humain ou animal qui ne s'altèrent pas immédiatement, peau, os, ongles, cheveux, dents, cendres, etc., sont autant de reliques⁶, que la piété des survivants, surtout quand il s'agit de personnages vénérés, s'est ingéniée à conserver.

La relique peut être gardée telle qu'elle est, sans préparation. La peau de Marsyas était suspendue en guise de fétiche à

1) Cf. p. 225.

2) Cf. p. 225 sq.

3) Blanche Williams, *Gournia*; cf. *L'Archéologie*, 1910, 21, p. 678.

4) Dussaud, *Introduction à l'histoire des religions*, p. 162.

5) Cf. p. 232.

6) On sait que le culte des reliques n'est nullement particulier au christianisme (Collin de Plancy, *Dict. crit. des reliques et des images miraculeuses*, 1821, trois volumes; Saintyves, *Les reliques et les images légendaires*, 1912; id., *Les saints successeurs des dieux*, 1909; etc.). L'antiquité classique l'a connu (Pfister, *Der Reliquienkult im Altertum*, 1909), aussi bien en Grèce (translation des corps saints, des héros, Perdrizet, *Cultes et mythes du Pangee*, p. 13 sq., Rhaesos; Clerc, *Les théories relatives au culte des images dans les auteurs grecs du II^e siècle*, 1915, p. 19 sq.), en Italie, qu'en Égypte (reliques

Kélaina¹, comme les peaux des victimes dans les temples mexicains; celle du roi de Sparte, Phérékydès le Sage, était pour ses successeurs un puissant fétiche².

Les demi-civilisés d'aujourd'hui gardent avec soin les restes des défunts³. En Nouvelle-Calédonie, la femme porte le crâne de son mari dans un panier tressé et ne doit pas le quitter⁴; ailleurs, par exemple chez les Mincopies et aux îles Andamans, elle le suspend à son cou par une cordelette et s'en sert comme d'une boîte pour y déposer de petits objets⁵. On connaît d'autres exemples de ce crâne-récipient : on n'a pas manqué de rappeler la coutume des Andamans, en découvrant dans les grottes néolithiques de la Marne des crânes remplis d'ossements divers et de pendeloques⁶, et en Floride on a trouvé des cendres humaines enfermées dans des crânes⁷. Dans un conte hindou,

d'Osiris, Lefébure, *Rites égyptiens*, p. 38; Sourdille, *Hérodote et la religion de l'Égypte*, p. 83, référ.). Ce sont des reliques bouddhiques (*Les reliques de Bouddha*, Saintyves, *Les reliques et les images légendaires*, p. 57 sq.; Réville, *La religion chinoise*, p. 552); musulmanes (*Rev. hist. des rel.*, II, 1880, p. 268 sq.). L'analogie entre le christianisme et le paganisme est souvent frappante (cf. à propos du crâne humain, relique déposée sous l'autel du mithreum de Königshofen, *Rev. hist. des rel.*, 1916, LXXIV, p. 88 sq.).

1) S. Reinach, *Cultes*, IV, p. 35 (cf. *Rev. arch.*, 1912, I, p. 396); *Rev. d'Ethn. et de Sociologie*, 1913, p. 222.⁴

2) A. Reinach, *Rev. d'Ethnogr. et de Sociologie*, 1913, p. 222 sq. D'une façon générale, sur ces peaux-fétiches, *ibid.*, p. 222 sq.; Deonna, *Études d'arch. et d'art*, 1914, p. 58, référ. L'âme peut être contenue dans la peau. Dans plusieurs contes, l'âme des sorciers est renfermée dans une peau que l'on brûle pour les faire périr, de Gubernatis, *Mythologie zoologique*, I, 1874, p. 437.

3) Les demi-civilisés d'aujourd'hui conservent comme reliques les cheveux, les ongles, les mâchoires, les crânes des défunts, *L'Anthropologie*, IX, 1898, p. 99; *Rev. hist. des rel.*, 1889, XX, p. 127-8; XLII, 1910, p. 238; Hartland, *The legend of Perseus*, II, p. 316, 317, 319; Frazer, *The belief in immortality and the worship of the dead*, 1913.

4) De Nadaillac, *Les premiers hommes*, II, p. 231.

5) *Matériaux pour l'histoire primitive et naturelle de l'homme*, 20, 1876, p. 442; *Rev. arch.*, 1886, 8, p. 252; Hartland, *op. l.*, II, p. 316, 317; *L'homme préhistorique*, 1913, p. 313, note 1.

6) Cartailhac, *La France préhistorique*, 1889, p. 159, 271.

7) *Report Peabody Museum*, XII, XIII, 1880, Guilmann; *id.*, *Assoc. amér. pour l'avanc. des sciences*, 1878, Saint-Louis; cf. *Rev. d'Anthropol.*, 8, 1879, p. 376; 10, 1881, p. 158.

le corps du brahmane jeté à la mer est dévoré par les poissons, à l'exception de la tête ; les vagues poussent au rivage le crâne complètement poli et plein de substances odoriférantes¹. L'usage du crâne comme récipient, soit pour des solides, soit pour des liquides, relève d'idées diverses, que nous avons signalées ailleurs².

Mais la relique peut être associée à des matières destinées à la préserver et à la faire ressembler autant que possible à l'être dont elle provient. La peau de l'animal ou de l'homme est bourrée d'herbes, de paille, en un mot empaillée comme les animaux modernes que nous voulons conserver³. Les primitifs de diverses contrées traitent ainsi leurs fétiches⁴, comme le faisaient les Égyptiens⁵ et les Grecs⁶. De l'empaillage à l'embaumement, il n'y a qu'une légère différence de procédé. Il est inutile d'insister sur cette pratique⁷ que connurent les Égypt-

1) *Rev. hist. des rel.*, LXXI, 1915, p. 27.

2) Cf. p. 206.

3) *Rev. d'Ethnogr. et de Sociologie*, 1913, p. 218 ; Deonna, *Études d'arch. et d'art*, 1914, p. 58, référ. ; Maury, *Essai sur les légendes pieuses du moyen âge*, p. 147, note 2, ex. (dit à tort que les anciens ne savaient pas empailler).

4) Breuil, *Caverne d'Altamira*, p. 152 ; Grosse, *Les débuts de l'art*, p. 171 ; *Rev. hist. des rel.*, XII, 1885, p. 6 ; chez les Huichols, Humboldt, *The symbolism of the Huichols Indians*, p. 188. Chez une peuplade ancienne de l'Équateur, on détachait la peau de la victime, après la célébration des sacrifices humains, on la rembourrait de paille et de cendres, et on l'exposait dans le temple, les bras en croix, Verneau-Rivet, *Ethnographie ancienne de l'Équateur*, 1912 ; cf. *Rev. hist. des rel.*, 1913, 68, p. 244.

5) *Rev. hist. des rel.*, 1909, 59, p. 194. On verrait, sur un relief égyptien, la peau et les bras d'un roi déifié, accessoires d'une fête divine ; M. Capart conteste cette explication, *ibid.*, 1912, 66, p. 300.

6) A Athènes, la peau du bœuf sacrifié dans les Bouphonia en l'honneur de Zeus Polieus était recousue, remplie de paille, et l'animal ainsi reconstitué était attaché à une charrue, Dussaud, *Introduction à l'hist. des religions*, p. 154 ; Hubert-Mauss, *Mélanges d'hist. des rel.*, 1909, p. 93, 99 ; Frazer, *Golden Bough*, II, p. 42, 94, 220.

Rappelons encore qu'en Espagne, le prince maure Aben-Abou, tué par les siens, fut empaillé, et mis sur un mulet, pour faire son entrée à Grenade, *Rev. hist. des rel.*, XX, 1889, p. 277.

7) Reutter, *De l'embaumement avant et après Jésus-Christ, avec analyses des matières résineuses ayant servi à la conservation des corps chez les anciens Égyptiens et les Carthaginois*, 1912.

tiens¹, les Grecs², les Carthaginois, et que connaissent les modernes, civilisés ou non³.

*
* *

La relique commence à devenir œuvre d'art, quand au lieu de la conserver telle quelle, de l'empailler ou de l'embaumer, on l'unit à des matériaux plastiques qui permettent de la façonner, de la modeler. Il existe tout une catégorie d'images dans lesquelles le sang, les cendres humaines ou animales, sont intimement mêlés à quelque autre matière, argile, cire, etc. D'après la légende babylonienne, Bel se coupe la tête, et ordonne aux autres dieux de former l'homme, en pétrissant de la terre avec son sang⁴. En Australie, les indigènes du clan de l'é mou répandent leur sang sur le sol, jusqu'à ce qu'il en soit bien imprégné, puis y peignent l'image sacrée de l'é mou totem, en chantant des formules magiques destinées à forcer l'animal à se reproduire⁵. Au Mexique, la statue du dieu Huitzilopochtli était faite d'une pâte pétrie avec le sang des enfants sacrifiés, et les fidèles partageaient entre eux ce pain de communion⁶. Les croyances populaires, souvent exploitées par les gouvernements, accusent les Juifs d'égorger un enfant chrétien dont le sang leur sert à préparer le pain de la Pâque⁷, accusation qui

1) De Morgan, *Recherche sur les origines de l'Egypte*, II, p. 346 sq. ; A. Reinach, *Egyptologie et histoire des religions*, Rev. de synthèse historique, 1913, p. 37, note 1, référ. (du tirage à part).

2) Helbig, *Epopée homérique*, p. 67 sq.

3) Cf. les têtes momifiées des Indiens Jibaros, Rivet, *L'Anthropologie*, 1908, 19. p. 69 sq., 74, référ., 667 ; Duns, *An idole human head from Ecuador*, Proceed. roy. Soc. of Edimburgh, 1885-6 ; cf. *Rev. hist. des rel.*, 1887, XVI, p. 248.

4) Lenormant, *Les origines de l'histoire*, (2), I, p. 42 ; *Journal asiatique*, II, 1888, p. 419-20 ; *Rev. hist. des rel.*, 21, 1890, p. 318.

5) *L'Anthropologie*, 1913, 14, p. 262.

6) Dussaud, *Introduction à l'histoire des rel.*, p. 150-1 ; Letourneau, *L'évolution de la morale*, p. 248 ; de la Grasserie, *De la psychologie des religions*, 1899, p. 148 ; *Comptes-rendus Acad. Inscr. et Belles-Lettres*, 1910, p. 124 sq. ; Réville, *Les religions du Mexique, de l'Amérique centrale et du Pérou*, p. 355 ; Deonna, *Etudes d'arch. et d'art*, 1914, p. 58, référ.

7) Renan, *Rev. hist. des rel.*, VIII, 1883, p. 525 sq. ; *Mélusine*, VI, 1892-3,

a été lancée indifféremment aussi contre les païens¹, les sectateurs de Mithra², les gnostiques, les pauliciens³, les manichéens, les montanistes, les catholiques de Notre-Dame des Victoires à Paris, pendant la Commune⁴, et contre les sorciers⁵. Dans ce prétendu meurtre rituel subsiste le souvenir du temps où le fidèle mangeait réellement le corps du dieu, ou celui de la victime assimilée au dieu par le sacrifice⁶, pratique dont la communion chrétienne est une survivance⁷. Mais on mange aussi les reliques des corps saints.

Certaines figurines sont modelées avec les cendres du corps. Au Mexique, les cendres du chef, mêlées à du sang humain, étaient pétries en une image à laquelle on offrait des hommages⁸. Parmi les reliques de Gengiskan, on compte une statue faite des cendres d'un de ses écuyers⁹. Chez les Kalmouks de la Dzoungarie, les cendres du mort, unies à de l'argile, sont façonnées en une figure humaine qui tient dans la main droite un vase¹⁰. On procède de même chez les Tongoutes; les cendres

p. 169 sq. ; Strack, *Der Blutbergglaube in der Menschheit*, 1892 (4^e éd.); Vacandard, *Études de critique et d'histoire religieuse*, 1912, *La question du meurtre rituel chez les Juifs*; de Labriola, *Le meurtre rituel*, Bull. d'anc. litt. et d'arch. chrétiennes, 1913, n^o 3.

1) En Egypte, Amélineau, *La vie de Schnoudi*, p. 330.

2) Cumont, *Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra*, I, p. 69-70.

3) Vers 700, Jean d'Osun écrit contre eux une violente diatribe, et les accuse de célébrer la communion avec ce pain ensanglanté. Tylor, *Civilisation primitive*, I, p. 89.

4) Berthelot, *Les origines de l'alchimie*, p. 198.

5) Goblet d'Alviella, *Croyances, rites, institutions*, I, p. 161-2; Tylor, *op. l.*, I, p. 89.

6) A Saint-Maclou, près de Rouen, le Saint-Sacrement fut transformé une fois en un pain de chair véritable (Maury, *Essai sur les légendes pieuses du moyen âge*, p. 71); dans diverses légendes chrétiennes, on voit paraître au-dessus de l'hostie, ou dans l'hostie elle-même, une figure d'enfant, celle de Jésus-Christ (E. Reclus, *Les croyances populaires*, I, p. 51 sq.; *Rev. hist. des rel.*, 1912, 66, p. 168; Lorédan, *Un grand procès de sorcellerie au XVII^e siècle*, 1912, p. 194.

7) *Rev. d'Anthropol.*, 14, 1885, p. 709.

8) Goblet d'Alviella, *Rev. hist. des rel.*, XII, 1885, p. 15.

9) *Comptes-rendus Acad. Inscr. et Belles Lettres*, 1897, p. 716.

10) Iwanowski, 8^e Congrès d'archéol. de Moscou; cf. *L'Anthropologie*, III, 1892, p. 503.

sont agglomérées avec de la colle en forme humaine qui représente le défunt, et qu'on place à l'endroit où a eu lieu l'incinération¹. On pétrit des pains avec les cendres et le sang du mort, au Tibet et chez les Mongols, et, quand il s'agit d'un lama défunt, le lama qui préside la cérémonie mange la dernière boulette². Ainsi l'eau dans laquelle on lavait les pieds d'un chef religieux de l'Inde, mélangée à de la terre fine, était façonnée en pilules que les fidèles avalaient³. Car il convient de s'assimiler les vertus du corps vénéré, en le mangeant, ou en avalant ce qui est venu en contact avec lui, et qui par cela s'est imprégné de ses propriétés⁴.

Les Battaks de Sumatra vénèrent des fétiches en pierre, de forme humaine, qui tiennent leur puissance du « poupouk », bouillie magique composée d'un mélange de certaines parties du corps des défunts. Cette bouillie est introduite dans une cavité de la statue qui représente l'âme du mort; parfois on se borne à l'en enduire⁵, comme en bien des pays on enduit du sang vivifiant les objets du culte, les idoles⁶.

1) *Rev. hist. des rel.*, 1898, XXXVIII, p. 78.

2) *Rev. hist. des rel.*, XXXVIII, 1898, p. 40.

3) Westcott, *Kabir and the Kabir Panth*, 1907; cf. *Rev. hist. des rel.*, 1909, 59, p. 361.

4) Chez les Mancagnes du Sénégal, on recueille précieusement la sanie qui découle du cadavre d'un notable, et ce liquide en putréfaction sert à préparer le riz qui est offert le lendemain aux invités, *L'Anthropologie*, 1905, 16, p. 62; sur la fréquente pratique de recueillir la graisse et les liquides cadavériques, *L'homme préhistorique*, 1913, p. 311, référ.

5) Westenberg, *Bydragen tot de taal-land-en Volkenkund von Nederlansch Indie*, 1892; cf. *L'Anthropologie*, 1893, IV, p. 87.

6) Au Mexique, au Pérou, on barbouille de sang les idoles (Réville, *Les religions de l'Amérique centrale, du Mexique et du Pérou*, p. 349; *Rev. hist. des rel.*, 1898, XXXVIII, p. 289); chez les Yakoutes, on lave dans le sang de la bête sacrifiée les figurines en bois du dieu (*Rev. hist. des rel.*, 1902, 46, p. 303, 333); les paniers des Australiens sont souvent peints avec du sang humain (Lumholtz, *Au pays des Cannibales*, 1890; cf. *L'Anthropologie*, 1890, p. 456). Il est probable que l'homme commença par peindre son corps en rouge avec le sang, celui de l'animal ou de l'homme qu'il avait tué, avant d'employer l'ocre (Grosse, *Les débuts de l'Art*, p. 47). Les Hottentots teignent en rouge les pierres sacrées, pour tenir lieu du sang dont ils les aspergeaient auparavant (Réville, *Les religions des peuples non civilisés*, p. 177); et le rouge dont on barbouillait

Les figurines d'envoûtement, pour remplacer efficacement l'être vivant dont elles sont l'image, doivent contenir quelque parcelle de celui-ci¹; le bronze d'une jument d'Olympie était mêlé d'hippomane, pour exalter le rut furieux des étalons qui en approchaient², et la fusion de certaines cloches de légendes ne pouvait réussir qu'en précipitant dans le métal liquide une jeune fille, dont la voix agonisante se mêlait au son de la cloche³.

Le simple contact suffit à faire passer dans l'image l'âme de l'être vivant. En Indo-Chine, pour confectionner l'« âme en soie », on place un coupon de soie blanche sur le creux de l'estomac du mourant; après le dernier soupir, on noue cette soie de façon à figurer un être humain, qui représente le défunt, et assiste aux funérailles⁴.

*
* * *

Le crâne du défunt peut être préparé et orné de diverses façons; on le recouvre d'un masque de cire ou d'argile modelé comme celui d'une statue, on le peint, on l'incruste de nacre; on garnit les fosses nasales d'un nez de bois et les orbites d'yeux artificiels, en grains, en nacre, etc. Les musées possèdent de nombreux exemplaires de cette plastique funéraire, spécialement usitée en Nouvelle-Guinée⁵. Au Mexique, au Brésil, on

les statues grecques n'a sans doute pas d'autre origine (Bertholon-Chantre, *Recherches anthropologiques dans la Berbérie orientale*, p. 489. Cf. encore Réville, *La religion chinoise*, I, p. 220, note.

L'huile qui sert à l'onction des personnes et des statues répond aux mêmes idées, car la graisse est aussi considérée comme source de vie et de force animale (cf. *Rev. hist. des rel.*, 1900, XLI, p. 412; 1902, 45, p. 246-7, référ.).

1) Hartland, *The legend of Perseus*, II, p. 118 sq., etc.

2) Pline, *Hist. nat.*, XXVIII, 49; cf. Salverte, *Des sciences occultes*, I, 1829, p. 255-6.

3) Letourneau, *L'évolution de la morale*, p. 23; *Rev. hist. des rel.*, III, 1881, p. 226-7.

4) Frey, *Les Égyptiens préhistoriques identifiés avec les Annamites*, 1905, p. 75 sq.; cf. *Rev. hist. des rel.*, 1905, 54, p. 41.

5) Hartland, *The legend of Perseus*, II, p. 307 sq.; Deonna, *Études d'arch. et d'art*, 1914, p. 61; d'Albertis, *Exploration en Nouvelle-Guinée*, cf. *Rev. d'Anthropologie*, 1876, 5, p. 544, Schlaginhaufen, *Verzierte Schädel aus Neu-Gui-*

façonne une trompette de guerre avec un crâne humain dans lequel on enfonce un tube de bambou; la cavité du nez est remplie d'un mastic noir modelé en nez postiche, et les yeux garnis de la même substance, sont ornés de grains¹.

L'élément plastique prend déjà plus d'importance dans ces fétiches du Gabon, têtes humaines emballées dans un mélange de terre et d'herbe, et surmontées d'une petite tête en bois sculpté².

*
* *

C'est à un stade artistique logiquement plus avancé encore qu'appartiennent les statues et les statuettes anthropomorphes, à l'intérieur desquelles on a inséré quelque fragment du corps humain. Les habitants de la Nouvelle-Guinée, s'ils modelent les crânes des ancêtres, peuvent aussi les enfermer dans la tête évidée de statues en bois³.

nea und Neu-Mecklenbourg, Abhandl. und Berichte d. kgl. Zool. und Anthropol. Ethnogr. Museums zu Dresden, XIII, 1910; Réville, *Les religions des peuples non civilisés*, II, p. 126; Turner, *Decorated and sculptured skulls*, Proceed. of the royal Soc. of Edimburgh, XXII, n° 4, 1899, p. 553; id., *The Journal of anatomy and physiology*, XXXII, n° 3, 1898, p. 353; id., *Two Masks and a skull from islands near New Guinea*, ibid., XIV (cf. Rev. d'anthr., 1882, 11, p. 151 sq.); Doisey, *Observations on a collection* (avec note de Holmes), Field Columbian Museum, Anthropological Series, I, 1897, n° 1; Schmidt, *Verzierte Papuasschädel*, Globus, LXXIII, 1897, n° 15; Roth, *The natives of Sarawak and of British New Borneo*, 1896 (cf. *L'Anthropologie*, 1898, IX, p. 707); Nuoffer, *Ahnenfigur von der Gellvinkbai*, Holländische Neuguinea, Abhandl. und Ber. d. kgl. Zool. und Anthropol. Ethnogr. Museums zu Dresden, XII, 1908, p. 1 sq. (cf. *L'Anthropologie*, 1909, 20, p. 462); Man, *On the aboriginal inhabitants of the Andaman islands*, Journal of the anthropol. Institute of Great Britain and Ireland, XII, cf. Rev. d'Anthropol., 13, 1884, p. 163; Wilcken, cf. Rev. hist. des religions, XX, 1889, p. 127-8, référ.; Réville, *Les religions des peuples non civilisés*, II, p. 126.

1) Giglioli, *Due singolarissime e rare trombe di guerra*, Archivio per l'Antropol. e l'Etnologia, XXVII, 1897, n° 2 (cf. *L'Anthropologie*, 1898, IX, p. 98); id., *Trombe completate con un teschio umano nel Messico*, ibid., XXVII, 1897, p. 395; Kollmann, Festschrift f. Adolf Bastian, 1896, p. 514 (cf. *L'Anthropologie*, 1898, IX, p. 594). Crâne humain servant de tambour en Inde, Tarénetzky, cf. *L'Anthropologie*, 1895, p. 462 sq.

2) Rev. hist. des rel., XII, 1885, p. 15.

3) Hirn, op. l., p. 290; Nuoffer, l. c.; Hoernes, *Natur und Urgeschichte des*

Puis ce sont les caisses en forme humaine des momies égyptiennes, dont dérivent les sarcophages anthropoïdes de la Phénicie et de Carthage, ainsi que ceux des régions soumises à leur influence¹. Les Égyptiens ensevelissaient aussi les animaux momifiés dans des boîtes reproduisant leur forme. Un cercueil en gazelle renferme une momie de gazelle, sans doute l'animal favori de la reine dans la tombe de laquelle il avait été placé². Des boîtes en forme de volaille troussée contiennent les cadavres desséchés des oiseaux et des canards offerts au mort. Une boîte en cygne contient un cygne³; des cartonnages en béliers, des béliers sacrés⁴. Des chats nouveaux-nés sont enfermés dans le ventre de grandes chattes sculptées; des musaraignes, dans de petits sarcophages dont le couvercle porte une musaraigne⁵. Souvent on usait l'ensevelissement à deux degrés : on réunissait les ossements d'un ou de plusieurs individus dans une espèce de bourriche affectant la forme de l'animal⁶, et ce procédé fut sans doute employé pour les cadavres humains de l'époque primitive.

La Grèce antique semble avoir connu ces sortes de reliquaires. On a jadis découvert au Céramique d'Athènes un hérôon représentant une femme debout, tenant une hydrie dans la main gauche, dont le bras droit est coupé à l'épaule. Or, « chose extraordinaire, on a trouvé à côté de cette pierre un morceau de bras en plâtre, au centre duquel était enfermé un os humain. Quelle peut être l'explication de cette « surprenante relique ? »⁷. Le bras a-t-il fait partie du monument, et renfermait-il une

Menschen, II, p. 551; Deonna, *L'Archéologie*, III, p. 386; I, p. 203; id., *Études d'arch. et d'art*, 1914, p. 61.

1) Collignon, *Les statues funéraires*, p. 360 sq. Les « gisants » et les « dormants ».

2) Maspero, *Guide du visiteur au Musée du Caire* (3), 1914, p. 374, fig. 91.

3) *Ibid.*, p. 314.

4) *Ibid.*, p. 274.

5) Lortet-Gaillard, *La faune momifiée de l'ancienne Égypte*; Loisel, *Hist. des ménageries*, I, p. 18-9.

6) Lortet-Gaillard, cf. Capart, *Rev. hist. des rel.*, 1906, 54, p. 15.

7) *Bull. École Franç. d'Athènes*, X, 1870, p. 223, n° 44.

relique du défunt? Suivant la légende crétoise de Dionysos, le cœur du dieu massacré par les Titans avait été placé dans un xanon où il devait être adoré¹. Le buste gréco-ibérique d'Elché, qui est creusé d'une cavité circulaire assez profonde dans le dos, et qui est sans doute l'image de la morte, a-t-il contenu quelque relique humaine, cendres, os, ou devait-il recevoir une offrande?². La légende grecque et orientale de l'alouette, qui aurait enseveli son père dans sa tête, peut s'expliquer par l'emploi de la statue reliquaie³.

On en arrive aux urnes cinéraires de l'Étrurie, vases qui s'anthropomorphisent petit à petit, et qui donnent la statue cinéraire⁴; aux urnes à visages de l'Allemagne, qui représentent soit des divinités prophylactiques, soit le mort lui-même⁵, et qui ont sans doute subi l'influence italienne⁶, à moins qu'il ne s'agisse d'une coïncidence, l'idée d'employer le vase comme récipient funéraire et de lui donner l'aspect de la tête humaine étant universelle⁷.

1) Firmicus Maternus ; Rohden, *Psyche*, II, p. 166 ; Frazer, *Pausanias*, V, p. 143 ; Hubert-Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, Mélanges d'hist. des rel., 1909, p. 106.

2) *Compte-rendus Acad. I. B. - Lettres*, 1897, p. 507 sq. ; *Gazette des Beaux-Arts*, 1898, I, p. 239 sq. ; *Rev. des ét. grecques*, 1898, p. 39 sq. ; 1899, p. 211 sq. ; P. Paris, *Monuments Piot*, IV, p. 137 sq. pl. ; *Burlington Magazine*, 1912, nov., p. 65, pl., etc.

3) M. Clermont-Ganneau donne une autre interprétation, *Comptes-rendus Acad. Inscr. Belles-Lettres*, 1906, p. 567, 592 sq. Légendes sur l'alouette ; *Rev. arch.*, 1907, 9, p. 163 ; *Rev. hist. des relig.*, 1916, 73, p. 36, note 3.

4) On fixe tout d'abord un masque humain sur le vase canope, puis on le modèle directement ; on adjoint des bras, etc. ; sur cette évolution, Martha, *L'Art étrusque*, p. 330 sq. ; Montelius, *Civilisation primitive en Italie*, I, p. 944 sq. ; parfois les canopes portent des chevelures réelles, *Mon. ant.*, IX, p. 171, 183, 187 ; Deonna, *L'arch.*, I, p. 207, note 6 ; Id., *Etudes d'arch. et d'art*, 1914, p. 61.

5) Hoernes, *Urgeschichte de Menschen in Europa*, p. 508. Cf. p. 223.

6) Montelius, *Hausurnen und Gesichtsurnen*, Correspondenzenblatt d. deutsch. Gesell. f. Anthropol., XXVIII, n° 10, 1897 ; *Compte-rendu du XIV^e Congrès intern. d'Anthropol. et d'Arch. préhistoriques*, Genève, 1914, II, p. 57 ; Déchelette, *Manuel*, II, 3, p. 1504 sq., etc.

7) Au Togo, un vase de terre à deux anses, avec couvercle, est la demeure du mort, avant qu'elle ne passe dans le corps d'un nouveau-né, Ankermann,

Enfin, ce sont les reliquaires du christianisme, copiant souvent l'objet qu'ils renferment : les chefs reliquaires conservent les crânes; les bras entourent les bras des saints. A Namur, un reliquaire rappelle par sa forme la côte de saint Pierre¹, etc. La statue de sainte Foy, comme les statues d'ancêtres des demi-civilisés, contient les reliques de la sainte. Une légende raconte qu'à la mort de l'âne de Vérone, qui avait porté le Christ, on garda pieusement ses os, qu'on mit dans le ventre d'un âne artificiel². La légende de la comtesse Hermengarde fait sans doute allusion à quelque reliquaire. Un crucifix de Rome lui ayant ordonné d'aller à Cologne saluer de sa part un crucifix semblable, elle s'acquitta de sa mission. A cette occasion, l'évêque apporta le Saint-Sacrement, « et l'enferma dans la tête du crucifix, lequel en un instant s'ouvrit et se ferma si promptement que l'on eut dit qu'il n'avait jamais été entamé »³. On a maintes fois cherché à déterminer l'origine des reliquaires chrétiens, que l'Église primitive ne semble pas connaître⁴. On les a dérivés des antiques urnes à visage, des ex-voto romains en forme de membres humains⁵, etc. Il semble toutefois plus simple de penser que ce procédé très naturel a reparu spontanément grâce à la nécessité de conserver les reliques saintes et au désir de les abriter dans des récipients rappelant le saint même auquel elles appartenaient⁶, notions qui sont celles des peuples de l'antiquité et des peuples actuels à demi-civilisés dont nous avons cités les monuments analogues.

Tout comme dans d'autres civilisations, la fusion entre la

Einige Fetische aus Togo, Zeitsch. f. Ethnol., XXXIV, 1902, Verhandl., p. 203 ; cf. *L'Anthropologie*, 1913, 14, p. 571. Sur l'usage funéraire du vase et son association avec la tête humaine, cf. p. 221, 223, 230.

1) Molinier, *Hist. générale des arts appliqués à l'industrie*, IV, *L'orfèvrerie religieuse*, I, p. 202.

2) Collin de Plancy, *Dict. crit. des reliques*, I, 1821, p. 24.

3) Wier, *Histoire des disputes*, etc., 1579, p. 38-9.

4) Roller, *Les catacombes de Rome*, II, p. 46.

5) Havard, *Hist. de l'orfèvrerie française*, p. 196.

6) Bréhier, *Rev. des Deux-Mondes*, 15 avril 1912 ; *Rev. arch.*, 1912, II, p. 298-9 ; Havard, *l. c.*

relique chrétienne et le corps plastique qui la renferme peut être plus intime encore. Le « *corpo santo* » est une figure de cire ou de pâte, répétant les traits supposés du martyr, dont elle contient les ossements¹; l'Agnus Dei, amulette suspendue au cou, est un agneau divin fait d'huile, de la cire du cierge pascal², et des reliques pulvérisées de martyrs, dite « *pâte des martyrs* »³.

W. DEONNA.

[Cet article est incomplet, et n'épuise nullement tous les côtés de la question (ex. rôle prophylactique des vases plastiques, cf. p. 221, 230; corps dédié au mortel considéré comme source de fécondité, etc...). Le manuscrit n'en est pas parvenu intégralement à la direction de la revue, une partie ayant été perdue en cours de route. Je renonce au travail fastidieux de la récrire. — W. D.].

1) Ex. *Corpo-Santo* de Sainte-Aurélien, P. Parfait, *Le dossier des pèlerinages* (2), 1877, p. 884, 305.

2) La cire doit provenir du cierge pascal brûlé pendant les années qui se sont écoulées entre deux consécutions; mais comme elle ne suffit pas, on se sert aussi de cire profane; Parfait, *L'arsenal de la dévotion* (8), p. 328.

3) Parfait, *op. l.*, p. 333; Collin de Plancy, *Dict. crit. des reliques*, I, 1821, p. 148.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES-RENDUS

J. Dyneley PRINCE. **The so-called Epic of Paradise.** (*Journal of the American Oriental Society*, juin 1916, p. 90-114). — Morris JASTROW. **The Sumerian View of Beginnings** (*ibid.*, p. 122-135). — S. LANGDON. **Critical Notes upon the Epic of Paradise** (*ibid.*, sep. 1916, p. 140-145).

L'interprétation donnée par Langdon au texte sumérien qu'il a récemment édité, sous le titre *Sumerian Epic of Paradise, the Flood and the Fall of Man* (cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. LXXV, p. 125), a été combattue en Amérique par Dyneley Prince et par Morris Jastrow dans le *Journal of the American Oriental Society*.

Prince voit dans ce document un hymne de louange en l'honneur du dieu Enki, divisé en vingt-quatre sections de longueur variable, peut-être tiré de diverses sources, dans lequel le compilateur prend pour base la sécheresse annuelle avec l'inondation bienfaisante qui lui succède, et où il introduit l'enseignement que l'arrosage doit être réglé par un jardinier ici représenté par un personnage, peut-être un demi-dieu, qui travaille sous la direction de Nintou, la déesse mère du Pays, avec le consentement d'Enki (p. 94).

Le Paradis terrestre n'est point décrit aux premières lignes du poème, mais bien plutôt une contrée 'dévastée par la sécheresse, où l'oiseau ne chante plus, où le loup ne mange plus l'agneau, où l'on ne dit plus au vieillard « tu es un vieillard », et cela parce qu'il n'y a plus d'oiseau, plus de loup, plus de vieillard, parce que la contrée est purifiée, non pas dans le sens ordinaire de ce mot, mais dans un sens péjoratif (p. 90), la sécheresse ayant tout anéanti.

Le chantre demande de l'eau pour Dilmoun ; une réponse favorable lui est donnée : la campagne recevra l'inondation bienfaisante, dont la crue atteindra son maximum au neuvième mois.

Nintou obtient d'Enki l'autorisation de manifester une protection spéciale à un certain homme, mais rien ne prouve que cet homme soit le seul survivant. Puis Enki monte dans sa barque et préside lui-même à l'inondation des champs. De nouveau le texte rapporte que la crue se manifeste pendant neuf mois, que Nintou, mère du Pays, rend la fertilité à la contrée.

Vient ensuite une répétition de ce qui précède. Nintou, sous le surnom de Ninkoura, reçoit d'Enki l'autorisation de prendre soin d'une certaine personne, puis une section similaire décrit comment Enki a dirigé l'inondation.

Tagkou (ainsi lit Prince, au lieu de Tagtoug), le protégé de Nintou, est enfin nommé; le texte, corrompu, laisse entrevoir qu'il accepte les offres de la déesse qui se propose de le purifier, probablement par une ablution rituelle. Il reçoit, semble-t-il, l'ordre de se rendre aux temples E-baradgoubdou et E-rabgaran, où il se trouve face à face avec Enki. Le dieu questionne l'homme, apprend qu'il est jardinier, l'accepte pour cultiver la terre. Le messenger du dieu donne alors à la déesse l'indication de plantes qui sont permises; il semble que Tagkou mange le fruit du cassier, et cet arbre n'étant pas mentionné parmi les précédents son fruit se trouve défendu. « Quand celui qui mange de cette plante mourra, il ne verra pas la face de la vie », ce qui paraît indiquer qu'il ne jouira pas de l'immortalité. Nintou s'irrite contre Enki, mais le dieu lui répond que son protégé ne souffrira pas d'avoir mangé de la casse; il continuera à enseigner les méthodes de l'agriculture et de l'irrigation, mais il mourra de la mort des hommes.

Enfin il est fait allusion à une réunion de divinités où se décide le traitement des maladies et dans une série de formules d'adoration que Prince considère comme de véritables rubriques d'incantation (p. 93), sont nommées les divinités qui président aux maux de l'humanité.

Toute autre est l'interprétation de Morris Jastrow. Ce savant, spécialisé dans l'étude de la religion suméro-babylonienne, se propose de publier un mémoire détaillé dont il donne par avance les conclusions. Selon lui, le texte édité par Langdon est une incantation dans laquelle s'introduisent incidemment des mythes sumériens relatifs aux origines mais où l'on ne saurait trouver ni la description du paradis terrestre, ni le déluge, ni la chute de l'homme. Ce poème décrit l'époque qui a précédé le temps où la terre a été habitée par l'homme, puis l'apparition de la végétation et la fertilité de la campagne causées en premier lieu par un rite de fécondation et ensuite par une inondation apparem-

ment considérée comme une cérémonie de purification; dans une seconde partie, il contient des instructions données à l'homme par diverses divinités.

Le document commence par la description d'une époque où la terre existait, avec des montagnes et même des cités, mais avant la création des animaux et des hommes. Si le corbeau ne croassait pas, si le loup ne mangeait pas l'agneau, si l'on ne parlait pas de mal d'yeux ou de mal de tête, c'est qu'il n'existait pas encore d'animaux, c'est qu'il n'y avait point d'hommes. Et il n'y avait ni animaux ni hommes, parce qu'il n'y avait pas d'eau. La déesse Ninella demande à son père Enki de donner à la ville de l'eau douce en abondance. Par l'union du dieu avec son épouse, la fertilité est assurée à la campagne; pendant neuf mois les champs sont inondés, un jour de chaque mois étant plus spécialement mentionné, et le dieu Enki préside lui-même à cette opération dans sa barque.

Takkou (lecture qui semble la plus probable à Jastrow) n'est point, comme l'a pensé Langdon, le nom d'un homme, mais bien celui d'un dieu à qui Enki paraît se présenter comme un jardinier venant lui offrir les fruits de la terre, obtenus par la montée de l'eau dans les canaux. A la cinquième colonne du texte, Ousmoû, le messenger d'Enki, instruit quelqu'un, — probablement l'homme, — de l'utilité de certaines plantes, au nombre de huit, parmi lesquelles est le cassier. Puis il est indiqué que l'homme est voué à la mort, mais non par suite d'une désobéissance, car cette idée est étrangère aux suméro-babyloniens. Enfin, après un passage mutilé, l'énumération de huit êtres divins créés pour soulager les maux qui atteignent les animaux et les hommes. Le texte se termine par une incantation où se retrouvent les noms de ces huit divinités.

Dans le numéro de septembre de la même revue, Langdon répond à ces deux contradicteurs et maintient les grandes lignes de l'interprétation qu'il a donnée. Le poème n'est pas une incantation, puisque le contenu ne suppose aucun rite magique; ce n'est pas une liturgie, car il n'y a ni refrain ni succession de mélodies; c'est bien « l'épopée sumérienne du Paradis et l'explication théologique de la chute de l'homme. » Il annonce une prochaine édition française — à Paris, chez M. E. Leroux, éditeur de *La Revue de l'Histoire des Religions*, — faite non plus en grande partie d'après des photographies, comme l'édition *princeps*, mais d'après la tablette elle-même. L'examen du document original a modifié le déchiffrement de certains signes et dès maintenant

l'auteur signale les corrections nécessaires. Il concède s'être trompé en identifiant le cassier à la plante qui cause la chute ; celle-ci n'est pas nommée mais elle a été introduite dans le Paradis par la jalousie du dieu Enki. Quant aux obscurités que présente le texte dans ce passage, elles seraient dues aux théologiens sumériens pressés d'en finir avec une doctrine désagréable à discuter et de rapporter la création des huit patrons de l'humanité déchue.

L. DELAPORTE.

D. VIOLLIER. Les sépultures du second âge du fer sur le plateau suisse. — Mémoire publié par la fondation Schnyder von Wartensee à Zurich, Genève, 1916, gr. in-8, 143 p. et 40 pl.

Dans un grand ouvrage en préparation, *Les civilisations primitives de la Suisse*, M. Viollier reprend en détail le sujet qu'il abordait il y a quelques années dans son *Essai sur les rites funéraires en Suisse des origines à la conquête romaine* (1911). Le volume qu'il publie aujourd'hui, et qui fait partie de cette série, est spécialement consacré aux sépultures du second âge du fer, ou période de la Tène, qui s'étend de 400 à 50 avant J.-C. Avec une patience louable et un soin scrupuleux, l'auteur, dressant la liste des tombes de cette époque et de leur mobilier, s'efforce, à l'aide de ces documents, de ressusciter cette civilisation qui fut celle des Helvètes ; il décrit les objets de leur parure, fibules à l'évolution si précieuse pour la chronologie, torques, bracelets, bagues, ceintures, épingles ; les armes, épées, lances ; le vêtement ; il recherche l'origine des matières employées en Suisse, fer, bronze, corail, émail, or, argent, lignite, ambre, verre, etc.

..

Les rites funéraires et les croyances dont ils sont l'expression nous intéressent spécialement ici. Dans les tombes les plus anciennes, continuant les usages du premier âge du fer, le mort est incinéré ou inhumé sous un *tumulus* (p. 16). Parfois, des corps plus récents sont placés dans des tumulus anciens (p. 19). C'est là un procédé de *remploi* dont on connaît de nombreux exemples à diverses époques ; l'âge du bronze a souvent utilisé des sépultures de l'âge de la pierre¹ ; les Egyptiens, les

¹) Montelius, *Über die Benützung steinzeitlicher Gräber während d. Bronzezeit*, *Praehistorische Zeitschrift*, I, 1909.

Greco, les chrétiens ont employé pour leurs morts les sarcophages antérieurs. Sans doute, comme le dit M. Viollier, la croyance à la sainteté des emplacements consacrés aux morts est à l'origine de cette coutume, et plus tard les chrétiens chercheront le voisinage des tombes des saints pour y reposer. Mais peut-être aussi que des causes pratiques sont en jeu, telles que le désir de s'épargner de la peine et de la dépense.

L'inhumation est le procédé habituel de cette époque. Le mort, enfermé dans un cercueil de bois, est déposé dans une fosse construite en pierres sèches. Ces cercueils sont monoxyles ; les clous font totalement défaut (p. 21). Faut-il supposer quelque croyance attachée à la valeur magique du clou, qui fut très répandue dès une époque fort ancienne¹ ? Aujourd'hui encore, en Suisse, le clou qui a servi à fermer le cercueil est une amulette recherchée².

Les bras des défunts sont allongés contre le corps, croisés sur la poitrine, ou bien une main repose sur le pubis (p. 81). M. Viollier ne reconnaît là aucun geste rituel. On peut toutefois se demander, puisque les cadavres étaient vêtus (p. 84), et qu'il n'y avait pas de nudité à cacher par ce geste, si celui-ci, auquel l'art antique a donné une si grande importance dès un âge reculé, n'a pas ici-même quelque sens symbolique, celui de porter la main au sexe, siège de la vie et de l'âme³, ou source de fécondité. Dans une même tombe, deux jeunes gens sont couchés en sens inverse (p. 20, 110, n° 8), la tête de l'un au Nord, celle de l'autre au Sud ; sans prétendre lui donner ici une signification quelconque, je rappellerai que j'ai étudié dans cette revue l'attitude tête-bêche, qui a eu parfois une valeur symbolique⁴, et dont les rites funéraires offrent d'autres exemples : dans une tombe néolithique de Czernosek⁵, les squelettes de deux chiens étaient ainsi couchés. Parfois, une dalle placée sous la tête sert d'oreiller (p. 81) ; déjà, dans une tombe de l'âge du bronze de Douvaine, aux environs de Genève, un monument religieux antérieur, une pierre creusée de cupules, remplissait cet emploi : ne voulait-on pas que le mort reposât sur l'emblème divin, tout comme plus tard les défunts chrétiens, étendus sur les dalles du moyen âge, reposent leur tête sur la Bible ? Toutefois nous n'avons pas

1) *L'Anthropologie*, 1916, p. 259, réf.

2) Hoffmann-Kräyer, *Feste und Brauche d. Schweizervolkes*, 1913, p. 4.

3) Ame-phallus, Waser, *Arch. f. Religionswiss.*, XVI, n° 3/4.

4) A bêchevet, *Rev. hist. des religions*, 1914, LXX, p. 136 sq.

5) De Weinzerl, *Die neolithische Ansiedlung bei Gross-Czernosek*, Mitt. d. anthr. Gesell. in Wien, XXVII, 1897, n° 2.

la prétention de prétendre que la pierre des sépultures du second âge du fer ait eu un tel emploi symbolique.

Constate-t-on l'usage de l'*incinération partielle*? (p. 81). Les cas où on l'a reconnu sont douteux, et peuvent s'expliquer autrement. Quoiqu'il en soit pour la Suisse, ce rite mixte semble bien avoir été pratiqué en divers pays, à l'époque de Halstatt, peut-être dans la Grèce primitive et archaïque¹, et il explique la curieuse coutume romaine de l'« *os resectum* ».

L'*orientation* des tombes n'a pas été observée avec beaucoup de soin pendant le second âge du fer (p. 82).

Autour des sépultures, on trouve souvent des *cendres et des charbons*, attestant que le feu devait faire partie des rites accomplis au bord des fosses (p. 82). Le rôle du feu autour des tombes est en effet bien connu² : la lumière écartait les influences malignes³, exerçait une action bienfaisante sur le corps ; et c'est l'origine de l'usage de déposer des lampes dans les tombes, de brûler, encore aujourd'hui, des cierges autour du défunt, et de porter des torches allumées en plein jour, dans le cortège funèbre⁴. Dans l'intérieur des fosses, on a trouvé aussi des *cendres et des charbons*, qui symbolisent le foyer domestique (p. 83), rite survivant au moyen âge⁵, à moins que ce ne soient de simples talismans⁶.

On déposait auprès du défunt des *provisions* : des solides, mais jamais de liquides, qui peut-être étaient répandus comme libations sur la fosse (p. 83). Donc point de *vases*, sauf dans les premiers temps, où ils sont une survivance des coutumes du premier âge du fer, et à la fin de l'époque de la Tène, où les Helvètes subissent l'influence de leurs voisins (p. 74).

Autour d'un cadavre du cimetière de Münsingen, on avait répandu des *dents de lait* (p. 74). M. Viollier ne voit pas d'explication à donner de leur présence, bien qu'il rappelle les colliers avec dents humaines de

1) Dörpfeld, *Verbrennung und Beerdigung d. Toten im alten Griechenland*, Congrès archéologique d'Athènes, 1905, p. 161 sq. ; id., *Zu den altgriechischen Bestattungssitten*, Neue Jahrbücher f. das klass. Altertum, 1912, I, p. 1 sq.

2) Dussaud, *Introduction à l'histoire des religions*, p. 220.

3) Tylor, *Civilisation primitive*, II, p. 254 ; Hubert-Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, Mélanges d'hist. des rel., 1909, p. 35.

4) Cf. à propos de l'ensevelissement de François-Joseph, ma note dans la *Gazette de Lausanne*, 30 novembre 1916, Les torches funèbres.

5) Déchelette, *Manuel d'arch. préhistorique*, II, 3, p. 1083, note 5.

6) Sur ce sens du charbon, *Mélusine*, VII, p. 247.

l'époque de Halstatt. Tout comme les dents animales dont l'usage remonte au paléolithique et s'est conservé bien plus tard encore que l'âge du fer¹, les dents humaines sont des talismans, parce qu'elles sont le siège de la vie, de l'âme². Elles ont conservé cette valeur jusqu'à notre époque, et nombreux en sont les emplois, des dents de lait en particulier³.

Le rite de l'*obole mortuaire*, placée dans la main ou dans la bouche du mort, aurait été importé en Suisse de l'Italie du Nord (p. 84), pense M. Viollier⁴. M. Jullian ne le croit pas⁵. Il s'agit en effet d'un rite très général qu'on retrouve dans tous les pays et à toutes les époques⁶, et qui semble remonter jusqu'au paléolithique⁷, où un petit galet de schiste placé dans la bouche joue la rôle de la monnaie talismanique des temps ultérieurs.

Si l'on examine le mobilier des tombes, on trouve dans l'*ornementation des objets de parure* l'expression des croyances talismaniques propres à l'âge du fer. Ce sont autant des amulettes que des parures, ces *perles de*

1) Déchelette, *op. l.*, II, 3, p. 1299 ; id., *Collection Millon*, p. 84-5.

2) E. Reclus, *Les primitifs*, p. 95 ; dans la magie sympathique, Hartland, *The legend of Perseus*, II, p. 77 sq.

3) Sébillot, *Les dents de lait*, *L'Homme*, III, 1886, p. 429 sq. ; *Les admirables secrets d'Albert le Grand*, éd. 1752, Lyon, p. 132, 142.

4) *Indicateur d'antiquités suisses*, XII, cimetière de Lansdorf près de Frauenfeld ; *ibid.*, IV, 1902-3, p. 34-6, cimetière de Vevey.

5) *Rev. des études anciennes*, 1911, p. 346-7.

6) Sur la monnaie du mort, l'*obole de Charon* ; Sartori, *Die Totenmünze*, *Arch. f. religionswiss.*, II, 1899, p. 205 ; *Rev. hist. des relig.*, 1901, XLIV, p. 152 ; Segerstadt, *Mém. Univers. de Lund* ; cf. *Rev. hist. des rel.*, 1903, 68, p. 83 ; Babelon, *Traité des monnaies grecques et romaines*, I, p. 516, réf. ; Déchelette, *Collection Millon*, p. 243, note 3 ; id., *Les origines de la drachme et de l'obole*, *Rev. des études grecques*, 1901, p. 344 ; Tylor, *Civilisation primitive*, I, p. 575 ; Sébillot, *Folk lore*, p. 261 ; E. Reclus, *L'homme et la terre*, I, p. 306 ; id., *Les primitifs*, p. 248 ; Frazer, *Rameau d'or*, I, p. 40 ; A. Reinach, *Le rite de l'obole de Charon et la monnaie talisman*, *Rev. ethn. et sociol.*, 1914, n° 2-3 ; *Institut franç. d'Anthrop.*, 1914, 11 févr., *Comptes-rendus des séances*, II, p. 24 sq. ; id., *Rev. des ét. grecques*, 1913, p. XLVIII ; Karlowictz et Gaidoz, *L'obole du mort*, *Mélusine*, X, 1910-11, p. 56 sq., 114 sq. ; Pottier, *Études sur les lécythes blancs*, p. 49 ; *Journal des savants*, 1914, p. 56 ; *L'Anthropologie*, 1912, p. 321 sq. (Madagascar) ; *Rev. des ét. anc.*, 1909, p. 174 (Berry actuel) ; Cagnat-Chapot, *Manuel d'arch. romaine*, I, 1917, p. 336, etc.

7) De Villeneuve, *L'obole de Charon dans les temps préhistoriques*, *L'Anthropologie*, 1906, 17, p. 629 sq. ; grottes de Grimaldi, crânes néolithiques de Monte Carlo.

verre (p. 66) dont l'emploi a été si fréquent dans le monde antique et s'est conservé jusqu'à nos jours¹ ; ces ornements en *jayet* (p. 62), en *ambre* (p. 63) dont l'analyse chimique permet de déceler l'origine² ; en *corail* (p. 27)³, à qui succède l'*émail* rouge (p. 28). Les décors des torques, les pendeloques (pl. 10, 13, 14, 29) répètent le nombre mystique *trois*, chers aux Celtes ; et ce sont les *signes en S*, les *cercles ponctués*, les *croix*, dont on a précisé ici même le sens⁴. Comme l'a dit M. Déchelette⁵, « à l'époque de la Tène, la terreur des sortilèges devait exercer sur l'esprit des Celtes un empire souverain », et l'on s'efforçait de s'en préserver à l'aide de tous ces talismans. J'aurais aimé que l'auteur accordât plus d'intérêt qu'il ne l'a fait à ces vieilles croyances, dans ce bel ouvrage qui est une utile contribution à la connaissance de nos ancêtres suisses.

Genève, décembre 1916.

W. DEONNA.

D. S. MARGOLIOUTH. **On Mahdis and Mahdiism.** — (Extrait des *Proceedings of the British Academy*, vol. VII), 1 plaquette in-8, 21 pages ; Londres, HUMPHREY MILFORD, s. d. (1915).

Le Mahdi « le bien dirigé » est un personnage qui, dans les croyances des Musulmans, doit apparaître à la fin des temps, faire régner la justice et annoncer la fin du monde. Il sera accompagné de Jésus, qui fera la prière derrière lui, et même certaines sectes ont prétendu que c'était Jésus lui-même qui reviendrait sous le nom de Mahdi. A quelle époque ce nom est-il entré dans l'histoire ? On ne le voit pas paraître avant que le faux prophète El-Mokhtâr, au premier siècle de l'hégire, l'applique à un prétendant au rôle d'imam, c'est-à-dire de Khalife, Mohammed ben el-Hanafiyya « le fils de la Hanéfite », qui était fils d'Ali ben Abi-

1) Déchelette, *Manuel*, II, 3, p. 1214 sq. On sait que la littérature sur ce sujet est formidable ; citons parmi les travaux les plus récents Eisen, *The characteristics of the Eye Beads from the earliest times to the present*, American journal of archaeology, 1916, p. 1 sq.

2) P. 64, note 1 ; Viollier-Reutter, *Contribution à l'étude de l'ambre préhistorique*, Indicateur d'ant. suisses, 1916, p. 169 sq.

3) Déchelette, *op. l.*, p. 1330 sq.

4) *Le soleil dans les armoiries de Genève*, Rev. hist. des rel., 1915, LXXII, p. 1 sq.

5) *op. l.*, II, 3, p. 1314.

Tâlib, mais non de Fâtima fille du prophète, et qui ne se rattachait qu'indirectement à la famille de celui-ci; ses frères consanguins avaient disparu : El-Hasan, l'aîné, après avoir succédé comme khalife à son père 'Ali, assassiné en sortant de la grande mosquée de Koufa, avait renoncé au pouvoir en constatant les succès de son compétiteur Mo'âwiya, fils d'Abou-Sofyân, gouverneur de Syrie, s'était retiré à Médine et y était mort, empoisonné prétend-on, quelques mois plus tard; el-Hoséïn avait péri sur le champ de bataille de Kerbélâ, dans les premiers temps du khalifat de Yézid I^{er}. L'agitateur El-Mokhtâr prit la défense des droits du fils de la Hanéfite; mais pourquoi lui donna-t-il le titre de Mahdi « le bien dirigé »? Cela s'explique par la croyance qui s'était établie, chez certains Chi'ïtes, que 'Ali était dépositaire des secrets du monde mystérieux, ce qui l'avait fait appeler *el-Hâdi* « le directeur »; en supposant que son successeur héritait de cette science ésotérique, on le considérait comme « bien dirigé » par ce directeur. Il est vrai que le fils de la Hanéfite déclara qu'il n'admettait d'autre autorité que celle du Qorân; le titre de Mahdi lui aura été donné par el-Mokhtâr malgré lui.

Cependant le terme de Mahdi, appliqué à un personnage de la fin des temps, semble avoir été déjà connu des habitants de Koufa avant qu'il fût appliqué au fils de la Hanéfite; car Ibn-Sa'd nous raconte qu'el-Mokhtâr, voulant empêcher le prétendant pour lequel il combattait de venir le rejoindre à Koufa, aimant mieux le savoir loin que près, fit courir le bruit qu'on reconnaissait le Mahdi à ce que le sabre n'aurait aucun effet sur son corps : déclaration que le fils de la Hanéfite prit pour une menace d'assassinat, s'il donnait suite à son premier projet; et il se garda bien d'aller rejoindre son dangereux partisan. Il ne résulte pas moins de cette anecdote que les Musulmans, déjà à cette époque, attendaient un Mahdi pour annoncer la fin du monde.

On sait la fortune qu'a eue cette appellation. Nombre d'aventuriers l'ont utilisée; des fondateurs d'État n'ont pas craint de s'appuyer sur l'idée qu'on y attachait. Il suffira de rappeler le rôle qu'a joué ce nom lors de l'établissement, en Tunisie (où la ville de Mahdiyya en perpétue le souvenir), du pouvoir naissant des Fatimites, et lorsque Moḥammed ben Toumert fonda, par ses prédications, dans l'occident des pays islamiques, l'empire des Almohades. Le soulèvement du Soudan égyptien à l'appel du Mahdi Moḥammed Ahmed est encore dans toutes les mémoires. L'existence d'autres moins connus a été rappelée heureusement par M. Margoliouth, comme par exemple cette secte de l'Inde appelée Mahdawis, fondée au xvi^e siècle, à l'approche du premier millé-

naire de l'hégire : c'est un Afghan, Miyân 'Abdallah, élève de Mir Séyyid Mohammed de Jaunpur, qui la créa à son retour du pèlerinage de la Mecque. Ces Mahdawis sont des derviches, c'est-à-dire qu'ils forment un ordre religieux ayant ses cérémonies propres ; leur établissement rappelle l'action d'Ibn-Toumert au Maroc. Les aventures extraordinaires de cet Imam Mançoûr, dont parle l'historien ottoman Djevdet-pacha (*Ta'rikh*, t. III, p. 239), marquent l'approche de l'an 1200 de l'hégire. Ancien berger, d'après les uns, descendant de Nadir-Châh réfugié à Smyrne, selon les autres, il s'associa avec un autre individu qui avait trouvé dans le recueil des traditions d'Abou-Dâoùd le nom d'el-Hârith, prit pour lui celui de Mançoûr qui accompagne le premier dans le texte, voyagea en Europe et souleva en 1785 les Abkhazes contre les entreprises de la Russie, et disparut à la suite d'une défaite, deux ans plus tard. En complétant les indications de M. Margoliouth par celles que l'on trouvera dans le second volume de l'*Histoire des Arabes* écrite par le signataire de ces lignes, on se formera une idée suffisante de ce qu'il faut entendre par un Mahdi, et du rôle joué par les idées messianiques dans le développement politique et religieux de l'islamisme.

CL. HUART.

D^r MIGUEL ASÍN PALACIOS, professeur de langue arabe à l'Université de Madrid. **La Mystique d'Al-Gazzâlî**. (Extrait des *Mélanges de la Faculté orientale* de Beyrouth, t. VII). 1 fasc. grand in-8, 38 p., 1914.

Le savant *catedrático en la Universidad central* de Madrid est bien connu par ses recherches sur la philosophie arabe ; il est tout naturel que la Semaine religieuse de Louvain ait été appelée, le 3 septembre 1913, à entendre la lecture d'une conférence sur la mystique d'el-Ghazzâlî ; complétée, celle-ci est devenu le présent mémoire. Depuis lors, que de catastrophes ! Louvain a été détruite, et l'Université Saint-Joseph de Beyrouth est devenue une citadelle...

L'*Ihyâ 'oloum ad-dîn* (Revivification des sciences de la religion) du grand philosophe arabe, d'origine iranienne, a joué un rôle considérable dans la constitution de la dogmatique musulmane ; il est encore aujourd'hui le code théologique le plus populaire, le plus fréquemment réimprimé. Aussi est-ce surtout à lui que M. Asín Palacios a emprunté les données qui forment la base de son travail. Celui-ci est-il consacré

exclusivement à la mystique, comme l'indique le titre ? Non pas, il traite aussi de théologie et de morale : « la morale n'est qu'une préparation, un acheminement à la mystique » (p. 67); aussi les premiers chapitres sont-ils consacrés à la pénitence, à la patience, à la gratitude ou reconnaissance des bienfaits divins, à la crainte et à l'espérance. Avec la pauvreté, le renoncement au monde, l'amour de Dieu, l'examen de conscience, la méditation, l'extase mystique, ses causes et effets, nous entrons dans le domaine plus spécialement réservé aux *çoufis*, et pour lequel ils enseignent une doctrine qui vient se superposer aux enseignements des dogmes orthodoxes. L'extase est le but, c'est-à-dire non seulement la communication avec Dieu, mais l'anéantissement du fidèle dans le grand Tout par la disparition de sa personnalité. Les moyens sont des exercices de piété appropriés, dont le plus ordinaire est le *dhikr*, qui n'est pas une oraison mentale comme le dit l'auteur (p. 93), mais la répétition indéfinie d'une même formule très courte, par exemple le nom d'Allah répété un nombre considérable de fois, ainsi que le définit el-Ghazâli lui-même (p. 94). C'est donc plutôt une litanie où la même expression reviendrait constamment.

Ce qui a surtout frappé le docte professeur — et il était naturel qu'il en fût ainsi — ce sont les rapports étroits qu'il y a entre certains enseignements des *çoufis* et ceux du christianisme. El-Ghazâli paraît avoir connu très bien la traduction arabe de la Bible (surtout le Nouveau Testament); il attribue même à Mahomet des paroles de Jésus. Le christianisme a eu sur le théologien musulman une influence qui n'a pas été « exclusive, ni toujours immédiate » (p. 100); les rapports possibles avec les Yogis, les Esséniens et les Plotiniens sont indiqués; en passant, dans le *Coup d'œil* où sont résumées les idées et les recherches de l'auteur.

C. H.

R. P. A. LEMONNYER, des Frères-Prêcheurs. — **La Révélation primitive et les données actuelles de la science, d'après l'ouvrage allemand du R. P. G. Schmidt, directeur de l'Anthropos.** — Paris, Lecoffre, 1914, in-12, x-359 pages; 3 fr. 50.

Un décret de la Commission biblique pontificale, contresigné par Pie X le 30 juin 1909, a consacré le caractère historique des trois premiers chapitres de la Genèse, sauf en ce qui concerne le sens du mot

« jour » dans le récit de la création. Voici les principaux passages de cette intéressante déclaration :

« On ne peut révoquer en doute le sens littéral historique là où il s'agit, dans ces mêmes chapitres, de faits qui touchent aux fondements de la religion chrétienne, comme sont, entre autres, la création de toutes choses faite par Dieu dans le commencement du temps ; la création spéciale de l'homme ; la formation de la première femme tirée du premier homme ; l'unité du genre humain ; la félicité originelle de nos premiers parents dans l'état de justice, d'intégrité et d'immortalité ; l'ordre donné par Dieu à l'homme pour éprouver son obéissance ; la transgression de l'ordre divin, à l'instigation du démon caché sous les apparences d'un serpent ; la déchéance de nos premiers parents de cet état primitif ; la promesse d'un rédempteur futur... En présupposant le sens littéral et historique, il peut être sage et utile d'employer pour certains passages de ces mêmes chapitres l'interprétation allégorique et prophétique, suivant le significatif exemple des saints Pères et de l'Église elle-même... Comme l'auteur sacré, en écrivant le premier chapitre de la Genèse, n'a pas eu le dessein d'enseigner scientifiquement la constitution intime des choses visibles et l'ordre complet de la création, mais plutôt de donner à sa nation un récit populaire, tel que le langage commun le comportait à cette époque, et adapté aux sentiments et à l'intelligence de ses contemporains, il ne faut pas régulièrement et toujours y chercher la propriété du langage scientifique. »

Par cette décision, l'autorité suprême ecclésiastique a fixé aux théologiens les limites du champ où doit s'exercer leur critique.

Et maintenant deux religieux distingués, les RR. PP. Schmidt et Lemonnyer, nous présentent, conformément à ces règles, et sous la garantie de l'imprimatur, les principaux traits avec lesquels les catholiques peuvent se représenter les origines de l'humanité.

D'abord « presque tous les commentateurs sont d'avis que la formule : *formavit ex limo terrae*, c'est-à-dire : « il le façonna du limon de la terre », ne doit pas s'entendre en ce sens que Dieu, à la façon d'un potier, aurait pétri de ses mains successivement, les différentes parties du corps humain dans une masse d'argile. » « Nous n'avons là qu'une façon imagée de rendre la réalité. » « Le récit, quant à ses détails, est dominé par une préoccupation pédagogique. Le trait d'Adam formé de la poussière de la terre fournit l'occasion de rappeler combien fragile et combien périssable est la vie qu'il possède. Celui d'Ève formée d'une côte d'Adam doit traduire la relation d'égalité et d'étroite soli-

darité qui existe entre l'homme et sa compagne. » (Pages 122-123.)

« Le décret de la Commission biblique impose expressément la conservation du sens littéral historique relativement à ce trait *de la première femme formée du premier homme.* » (Page 137.)

Les révérends auteurs n'expliquent pas aussi complètement qu'il serait souhaitable les versets 18-20 du deuxième chapitre : « L'Éternel Dieu dit : Il n'est pas bon que l'homme soit seul ; je lui ferai une aide semblable à lui. Et l'Éternel Dieu forma de la terre tous les animaux des champs, et tous les oiseaux des cieux ; et il les fit venir vers Adam, pour voir comment il les nommerait, et que tout nom qu'Adam donnerait à chacun des êtres vivants, fût son nom. Et Adam donna des noms à toutes les bêtes, et aux oiseaux des cieux et à tous les animaux des champs : mais, pour l'homme, il ne trouva pas d'aide semblable à lui. » Nos auteurs se bornent à dire : « L'idée d'un défilé continu et organisé des animaux, outre qu'elle ne correspond pas à une nécessité, a quelque chose de choquant. Dieu dut plutôt diriger les pas de tel ou tel animal de façon qu'il croise, un jour ou l'autre, le chemin qu'Adam lui-même suivait. D'autres fois, ce pouvait être Adam qui se sentait intérieurement poussé à s'engager dans une voie où il rencontrerait ces animaux. » (Page 199.)

Pour ce qui concerne le rôle joué par le serpent, nos auteurs se rallient au commentateur Hoberg « dont on connaît les tendances nettement conservatrices » : « Que veut-on dire lorsqu'on nous montre le serpent parlant ? Que le serpent a exprimé sa propre pensée par le moyen de sons articulés ? Mais c'est une chose impossible. Voici l'explication qu'on peut proposer. C'est pendant qu'elle considérait le serpent qu'Ève se trouva envahie par l'idée tentatrice de passer outre à l'ordre de Dieu. La tentation prit en elle de telles proportions, qu'Ève en vint à croire que le serpent parlait... Et cette impression, à son tour, prit si bien possession de l'imagination excitable de la femme, que ce fut désormais pour elle un fait acquis : le serpent avait parlé. C'est Ève, remarquons-le, avec la puissance créatrice de son imagination féminine, qui crut avoir entendu parler le serpent. Adam, lui, avait constaté que les animaux ne répondaient pas à ses paroles. Aussi, semble-t-il que le serpent n'aurait pas réussi à le séduire directement... La femme pouvait plus facilement se laisser vaincre par une tentation, dont la principale force consistait justement dans une excitation de l'imagination et dans une émotion de la sensibilité. Mais à cause de cela même, sa culpabilité était moindre, et jusqu'à un certain point,

elle put, dans la suite, se disculper en alléguant que le serpent l'avait trompée. » (Pages 53-55.)

Cela est dit, d'ailleurs, sans « mépris de la femme, ni hostilité contre elle », puisque les auteurs accordent à Ève « la génialité ». « Dieu se devait à soi-même de faire briller la flamme du génie sur le front du premier couple humain, de ceux qui devaient être les ancêtres, les maîtres, les éducateurs de toute la race humaine. » (Page 195.)

Toutes ces explications proposées à grand renfort de considérations préhistoriques, ethnologiques, assyriologiques, etc. On insiste particulièrement sur l'opinion que les tribus pygmées « en beaucoup de points, se rapprochent relativement le plus des premiers hommes. » (Page 160.) « Il est donc clair », disent nos deux auteurs, « que si nous voulons demander à l'étude des hommes actuellement vivants de nous révéler l'état des premiers hommes, c'est tout d'abord et avant tout de ces tribus que nous devons partir. »

Partant hardiment de l'état prétendu des Pygmées, nos auteurs tirent, à la manière théologique, nombre de déductions imprévues. Ils proposent, par exemple, « comme probable » l'hypothèse qu'Ève dénomma les plantes, de même que son mari dénomma les animaux. « Nous avons, disent-ils, comme une image renversée de ce rôle d'Ève donnant des noms aux plantes et aux fleurs dans la coutume qui s'observe chez l'un des peuples les plus primitifs, les Pygmées de l'île d'Andaman, de donner aux filles le nom de fleurs dont c'est la saison de fleurir au moment de leur naissance. » (Page 233.)

De ce qui constitue notre savoir actuel sur nos origines, les auteurs ne laissent de côté que ce qui pourrait conduire le lecteur à la découverte du point le plus faible de leur système, du point qui, à lui tout seul, suffit pour le ruiner : la grande antiquité de l'homme. Les récentes découvertes anthropologiques ont tellement reculé l'existence de notre race, que ce lointain achève de rendre fantastiques les légendes bibliques. La prétendue chaîne de la prétendue révélation est brisée.

Pascal écrivait un jour : « Sem, qui a vu Lamech, qui a vu Adam, a vu aussi Jacob, qui a vu ceux qui ont vu Moïse. Donc le déluge et la création sont vrais. Cela conclut entre de certaines gens qui l'entendent bien. » Oui, vraiment, cela concluait et cela conclut encore. Le problème Moïse, Jacob et Sem plus problématiques encore ; le légendaire Lamech ! Adam, qui n'a pas plus existé que le déluge ! Cinq noms pour garnir des dizaines et des dizaines de milliers d'années...

Enfin, la portée que les théologiens de l'école traditionnelle pré-

tendent donner aux légendes bibliques, se trouve ruinée par les découvertes de traditions babyloniennes analogues et antérieures¹.

Et voilà pourquoi bien des gens ne peuvent plus accepter l'apologétique des Pères Schmidt et Lemonnyer, ni même celle de Blaise Pascal.

A. HOUTIN.

BULLETIN DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

Tome XIV, n° 8, Hanoï, 1914. **Rapport sommaire sur une mission archéologique au Tchö-kiang**, par HENRI MASPERO, 75 p., 21 planches ; 3 fr. 50.

En avril 1914, H. Maspero était chargé de faire un voyage de recherches archéologiques dans le nord du Tchö-kiang et le sud du Kiang-sou, afin d'étudier en particulier les monuments figurés de l'époque des Song et des Yuan ; les circonstances n'ont permis d'exécuter qu'une tournée de trois mois dans le N.-E. du Tchö-kiang, selon l'itinéraire suivant : Hang-tcheou, Ning-po, Hai-men, Tch'eng-hien. Même limitée à ce parcours, l'exploration reste fort incomplète, le voyageur ayant été empêché d'achever sa documentation et de parfaire des recherches amorcées, pendant un retour qui aurait dû s'effectuer par la voie même de l'aller. Toutefois la maîtrise du sinologue, préparé à la recherche par sa connaissance approfondie des descriptions locales, œuvres de l'érudition chinoise, rend très précieuse cette relation, si fragmentaire qu'elle soit. L'épigraphiste, l'archéologue, l'historien de l'art y glaneront d'utiles indications, d'autant plus objectives que l'effort d'interprétation, dont certes nous ne voudrions pas médire, se trouve réduit au minimum. L'historien des religions y peut puiser maints renseignements sur divers monastères et pèlerinages chers aux Bouddhistes ou aux Taoïstes : une mention spéciale doit être faite à cet égard, de la captivante description de la région de T'ien-t'ai, avec les souvenirs qu'elle évoque de Tche-yi et de Sseu-ma Tch'eng-tchen.

1) Sur ces traditions, on peut avantageusement consulter l'article de M. Adolphe Lods : « Un poème babylonien sur l'âge d'or, le déluge et la chute. Ses rapports avec la Genèse », dans la *Revue de théologie et de philosophie* (Lausanne), numéro de novembre-décembre 1916, pages 269-286.

Même dans les localités les mieux connues, la sagacité du chercheur le met sur le chemin de quelque découverte : il s'avise le premier de l'existence, à Pou-t'o, d'une sculpture datant des Wei septentrionaux. Aussi la sympathie que commande cette étude, comme les autres travaux de l'auteur, s'empreint-elle de mélancolie, quand on y reconnaît un « opus interruptum ».

XIV, 9. *Bibliographie ; chronique ; documents administratif ; index et table*, 1914, 117 p., 5 francs.

Parmi plusieurs notices bibliographiques substantielles doit être signalée l'importante étude consacrée par L. Aurousseau à l'ouvrage de M. Georges Maspero, « le royaume de Champa » (Leyde, Brill, 1914, 374. Extrait du *T'oung-pao*). L'auteur du compte-rendu complète la documentation de l'auteur du livre par des notes érudites sur onze ouvrages chinois que ce dernier n'a pas utilisés, bien qu'ils renfermassent des renseignements sur l'histoire du Champa (p. 8-43).

XV, 1. **Anthropologie populaire annamite**, par L. CADIÈRE, 1915, 102 p., 4 francs.

Ce numéro du Bulletin mériterait, comme ouvrage indépendant, de figurer dans une bibliothèque d'histoire de la philosophie, ne fût-ce que pour rappeler que la philosophie ne se réduit pas aux doctrines professées par les écoles. On y trouvera tout autre chose que les notations fragmentaires des folkloristes ou les inductions systématiques des sociologues. En dressant un catalogue raisonné des diverses acceptions que présentent les termes annamites relatifs à l'anthropologie, saisis sur le vif, dans le langage spontané des indigènes comme dans les proverbes ou locutions consacrées, d'usage courant, L. Cadière a fait l'expertise du bagage philosophique de tout un peuple. De semblables monographies de l'individualité psychologique des diverses races, obtenues non pas seulement par l'analyse philologique abstraite, mais par l'observation directe de la « vie des mots », instaureraient cet inventaire de l'esprit humain dont le projet a obsédé le XVIII^e siècle.

Dans une première partie, l'auteur envisage les données que fournit à la psychologie et à la théorie de la connaissance le vocabulaire relatif aux divers éléments du corps humain ; dans une seconde partie, il étudie les termes qui désignent les principes vitaux. Il faut avoir lu ces pages pour soupçonner ce que l'emploi d'un mot peut jeter de lumière sur une question d'épistémologie : notion de qualité sensible, localisa-

tion des états de conscience, influence de l'association des idées jusque sur le contenu des sensations, filiations sémantiques, constitution des catégories grammaticales, formation des idées abstraites. Le mérite de cette enquête tient à ce qu'elle est menée par un des meilleurs connaisseurs de la langue et des mœurs annamites, et à ce que l'auteur, quoique conscient de l'intérêt philosophique de sa recherche, ne prétend point y faire œuvre de philosophe. Sans doute l'objectivité du dictionnaire est plus complète dans la première partie que dans la seconde, où l'on ne se contente pas d'observer, mais où l'on « raisonne » (72, 74) en tâchant d'élucider la connexion entre des notions voisines, mais distinctes. Ainsi l'auteur croit pouvoir restituer inductivement le passage du concept de souffle (hoi) au concept de principe vital par l'intermédiaire de la notion d'émanation, voisine de celle d'influence (74), en alléguant que le mot sino-annamite correspondant (khi) présente ces diverses acceptions. Mais c'est que la nature même des idées est plus flottante dans ces ébauches de conception de la spiritualité ; non pas que la méthode de l'auteur soit moins rigoureuse.

L'emploi seul du mot « confusion » (55, 59, 65, 102), dont il est fait usage pour opposer la mentalité annamite à la mentalité européenne plus habituée à l'analyse, peut prêter précisément à une « confusion ». En ne discriminant pas des termes que nous opposons, l'Annamite ne commet nullement une confusion d'états de conscience ou de concepts différents. Ce « sophisme du psychologue », maintes fois dénoncé par W. James, risque de fausser certains jugements même chez un juge tel que L. Cadière. Si fondées qu'elles puissent être, les distinctions que nous faisons sont par quelque endroit arbitraires ; pour se dispenser d'y recourir, une psychologie autre que la nôtre n'est pas nécessairement erronée ; il n'en est même que plus instructif de constater comment elle peut s'en passer. Si, par exemple, les Annamites ne désignent pas par des mots différents les actes des sens extérieurs et les qualités sensibles qui leur correspondraient dans les objets, il paraît vain de chercher à les excuser en alléguant que la confusion est « linguistique, non psychologique » (59, 56), comme si les indigènes concevaient des distinctions que n'enregistre pas leur langage, mais dont nous postulons la nécessité chez tout esprit pensant. Plus d'un théoricien de la perception extérieure les féliciterait volontiers de n'avoir pas opéré cette distinction dont la vérité, c'est-à-dire la nécessité, n'apparaît nullement incontestable.

Il faut, en tout cas, louer l'auteur de ne s'être pas laissé décevoir,

grâce à son exceptionnelle compétence en langue annamite, par le « sophisme du philologue », qui ferait aisément illusion, si l'on ne prenait garde qu'en adoptant des mots chinois, un peuple de civilisation moins évoluée ne conçoit pas pour autant la totalité des sens que connotent ces mots dans la pensée chinoise, sûrement plus complexe. Ainsi, dans le cas déjà cité du parallèle établi entre le mot annamite *hoi* et le mot sino-annamite *khi*, il est observé fort judicieusement que les Annamites n'ont adopté du mot chinois que les acceptions qui appartenaient aussi au vocable indigène. Ces analyses ont par surcroît l'intérêt de nous laisser apercevoir de temps à autre, par une réflexion furtive, l'opinion de l'auteur sur le rapport, demeuré ténébreux, entre l'annamite et le chinois (67 ; 93-4) : rapport de parenté profonde, plus encore que d'emprunt.

XV, 2. Notes d'épigraphie (XIV-XX), par L. FINOT, 1915, 211 p. ; 10 francs.

Ce fascicule représente la seconde moitié des *Notes d'Épigraphie* dont la première a paru par tranches dans divers numéros du Bulletin (II, 185 ; III, 18 ; 206 ; 212 ; 630 ; IV, 83 ; 672 ; 675 : 676 ; 678 ; 897 ; IX, 205 ; XII, II, 1) : ainsi s'achève un monument de science probe et austère, qui complète l'admirable recueil des « Inscriptions sanscrites de Campa et du Cambodge », composé naguère par Barth et Bergaigne. Ces notes fournissent un rare modèle d'objectivité : mais si l'auteur s'efface, bornant son ambition à présenter le document tel qu'il est, à l'interpréter en fonction des résultats acquis, sans anticiper ni retarder en quoi que ce soit sur l'état actuel de nos connaissances, sans compromettre jamais l'impartialité de la critique par des procédés de polémique, l'auteur par contre est partout présent, avec sa passion d'exactitude et sa patiente sagacité.

Les chapitres les plus notables concernent :

Les inscriptions du musée de Hanoi (XIV), intégralement cataloguées ;

Les inscriptions de Jaya Parameçvaravarman (XV), à l'occasion desquelles M. Finot révisé l'essai de restitution donné par Bergaigne, de la numération chame, et jalonne de dates précises la chronologie des rois du Champa entre le XI^e et le XIII^e s. ;

L'inscription de Sdok Kak Thom (XVI), d'importance capitale pour l'histoire et la langue du Cambodge, éditée et traduite en entier.

Un historique de l'épigraphie indo-chinoise (XX), rappelant les diverses étapes de l'exploration du passé au Cambodge, en Champa, en

Birmanie, grâce surtout, dans les deux premiers pays, aux travaux de notre École d'Extrême-Orient, parmi lesquels la part de chaque savant est scrupuleusement déterminée, bien que soit presque passée sous silence l'action personnelle et décisive de l'auteur même.

Une bibliographie (137-172) qui ne fait point double emploi avec celle de G. Coedès, indique de quelles inscriptions traitent les diverses publications consacrées à l'épigraphie indo-chinoise. — Enfin un tableau des dynasties du Champa et du Cambodge, du ^{vi}^e au ^{xiii}^e s., constitue l'épilogue de toute l'œuvre menée à bien par l'épigraphie indo-chinoise : épilogue d'allures modestes, mais triomphant par sa sobriété même, marque de la vérité méthodiquement restituée.

XV, n° 3, 1915. *Notes et Mélanges*, Hanoï, 71 p.

I. Noël PÉRI. *Un conte hindou au Japon*. (p. 1-15). — La confrontation de divers contes japonais avec des jâtakas des deux traditions septentrionale et méridionale, met en évidence l'origine indienne de la légende qui a suscité dans le shintoïsme l'apparition d'une divinité honorée dans la province d'Izumi, mais exempte de toute attache avec les croyances locales, Ari-dôshi myôjin, le dieu du Passage-de-la-Fourmi. Cette étude permet de saisir le mode de composition des contes par suture ou dissociation d'anecdotes illustrant des devinettes populaires. Le fait que l'une de ces historiottes a donné naissance à une divinité concrète apparaît comme un hasard de l'histoire, d'autant plus étrange que les fables se transmettent de civilisation en civilisation comme des clichés presque immuables, malgré la diversité de significations qu'on leur a prêtées.

II. A. L. M. BONIFACY. *La fête tây du Hô-Bô* (p. 17-23). — Dans certaines tribus de langue tây, s'établit, à l'occasion d'une fête unique dans l'année, une promiscuité (hô-bô) sexuelle qui contraste avec la réprobation de la morale chinoise pour toute dérogation à la fidélité conjugale. Cependant des coutumes similaires paraissent avoir appartenu à la Chine antique, d'après l'ingénieuse interprétation donnée de telle ou telle des *Odes* par M. Granet (*T'oung Pao*, XIII, p. 4, 517). Ici comme là, la fécondité humaine est censée imposer la fécondité à la nature et entraîner particulièrement, comme une conséquence directe, l'exubérance des moissons. Les unions contractées dans ces fêtes n'aboutissent pas, généralement, à la conclusion de mariages : exemptes de caractère juridique, en marge de la vie morale, elles constituent de simples rites agraires.

III. Georges CORDIER. *Le musée de Yunnan-fou* (p. 25-38 et 3 pl.). — Vieux de quinze ans à peine, le musée de Yunnan-fou renferme des estampages, des objets d'art et des documents historiques dont les principaux sont signalés en un inventaire succinct. Il convient de mentionner une note (p. 28) inspirée du *Tien-hi*, à propos de la célèbre inscription de Yu le Grand sur le pic Heng (mont Keou-leou), ainsi que l'étude esquissée par l'auteur (p. 34-35) sur la bonzesse Tch'en Yen-yuan (xvii^e siècle).

IV. George COEDÈS. *Note sur les ouvrages pâlis composés en pays Thaï* (p. 39-46). — Il s'agit de la littérature bouddhique, soit canonique, soit historique, composée dans la région de Xieng-Mai, ancien royaume de Yonaka; cette littérature a fleuri au xv^e siècle et dans le premier tiers du xvi^e. Ces pages, d'une documentation exhaustive, complètent de la façon la plus heureuse, en ce qui concerne un rameau particulier de la littérature pâlie, les travaux de M^{me} Bode.

V. Docteur PANNETIER. *Sentences et proverbes cambodgiens* (p. 49-71). — Collection de deux cent cinquante aphorismes populaires, présentés dans le texte, avec la traduction littérale et, le cas échéant, avec le proverbe similaire auquel nous recourons pour exprimer la même idée. La saveur du terroir ne fait aucun tort à la vérité humaine qui s'exprime dans ces apophtegmes, dont le recueil est aussi propre à intéresser le moraliste qu'à servir d'initiation à la mentalité cambodgienne.

P. MASSON-OURSSEL.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

F. DUINE. — **La métropole de Bretagne.** Chronique de Dol composée au XI^e siècle et catalogue des dignitaires jusqu'à la Révolution. In-8, 221 p. — Paris, Champion, 1916. (Collection : *La Bretagne et les pays celtiques*, série in-8, XI). — Cette étude se divise en deux parties. La première est « une histoire ecclésiastique de Dol sous la papauté réformatrice du XI^e siècle » ; elle expose la genèse du *chronicon ecclesie dolensis*. La seconde comprend les catalogues des dignitaires ecclésiastiques : anciens chanoines, chantres, évêques. Cet ensemble est « une reprise et une continuation du *chronicon*, jusqu'au jour où cette église de Dol qui avait tant aimé sa liberté et tant défendu sa dignité, perdit l'existence même ».

La première partie présente un intérêt très particulier, non seulement à propos des entreprises de « la papauté réformatrice », mais encore pour les riches et curieuses informations données en notes sur la chrétienté celtique.

A. HOUTIN.

BENSON (M^{re} Robert-Hugh). — **Les Confessions d'un converti**, traduites de l'anglais avec l'autorisation de l'auteur par Theodor de Wyzewa. — Paris, Perrin, 1914, in-12, xi-257 p., 3 fr. 50. — L'auteur, littérateur populaire dans les pays de langue anglaise et dont plusieurs ouvrages sont déjà traduits en français, est mort au mois d'octobre 1914. Fils d'un archevêque de Cantorbéry, sa conversion présente un intérêt particulier. Comment le fils d'un primat de l'Eglise anglicane a-t-il pu passer sous l'obédience du pape ?

Les raisons d'ordre intellectuel, scientifique et logique n'y sont pour rien. M^{re} Benson l'avoue franchement : « Ce n'est pas un argument qui m'a convaincu » (page 172). Il ne se soucie pas des arguments. Il pense que « le défaut principal » des leçons que lui donna son père « consistait dans la prédominance du raisonnement sur l'émotion et sur tout l'élément spirituel ». D'un tempérament extrêmement artistique, M^{re} Benson jugeait de toutes choses sous le rapport de « l'émotion ». « Placez, dit-il, à côté d'une pompe romaine, le plus exquis des offices anglicans : combien vous le verrez devenir provincial, local, individualiste ! » Mgr Benson était, de plus, extrêmement crédule. Dans un de ses romans apocalyptiques, *The Dawn of All*, il admet comme type des miracles de Lourdes scientifiquement prouvés le cas de Pierre de Rudder, une mystification. Il paraît n'avoir jamais entendu dire que le verset 18 du chapitre XVI du 1^{er} évangile (*Tu es Pierre*, etc.) n'est pas authentique : il s'est

seulement demandé quel en est le sens et la portée. Il a d'autant plus facilement résolu la question en faveur de la papauté que, prêtre et religieux d'une congrégation anglicane, il croyait déjà tous les dogmes de l'église romaine, excepté l'infailibilité pontificale.

Il résume ainsi son évolution : « Je me suis trouvé simplement conduit par l'Esprit de Dieu vers un terrain d'où il m'est devenu aisé de voir les faits tels qu'ils étaient. »

Les faits, comment les voyait-il donc ?

En voici un exemple :

« Il n'existe pas à ma connaissance de « mécontentement sourd » à l'intérieur de l'Église. Certes, j'entends continuellement parler de quelque chose de tel, mais toujours seulement de la part de non catholiques. Il n'existe aucune révolte intellectuelle, du moins que je sache, chez les esprits les plus vigoureux de la communion romaine, et jamais je n'en ai entendu parler que par des non-catholiques. Il n'existe aucune trace de ce que l'on a appelé « l'aliénation du sexe fort ». Au contraire, dans notre pays tout de même qu'en Italie et en France, je ne cesse pas de m'étonner de la prédominance extraordinaire des hommes sur les femmes, pour tout ce qui est de l'assistance à la messe et des autres pratiques, dans nos églises. » (P. 236-237.)

A. HOUTIN.

HÉLÈNE NAVILLE. — Ernest Naville. Sa vie et sa pensée. Tome II, 1859-1909. Lettres, extraits divers, bibliographie. — Genève, Georg, et Paris, Fischbacher, 1917, in-8, 371 pages; 4 illustrations hors texte. Prix : 7 fr. 50. — Le premier volume de cette biographie, publié en 1913, a été aussitôt signalé et loué dans la Revue (tome LXVIII, p. 397-398). Le second volume présente les mêmes qualités d'objectivité et de sincérité. Il est plus attachant, parce que la période de préparation est finie et que le lecteur se trouve véritablement en présence du penseur et du moraliste. Ses doctrines sont remarquablement exposées.

Les faits sont presque toujours traités d'après les manuscrits d'Ernest Naville, sans qu'on ait eu recours pour les éclairer ou les compléter à des publications récentes. Cette source n'est certainement pas à suspecter; il y a cependant lieu de présenter des observations sur un point.

A propos des sentiments dans lesquels est mort le Père Gratry, on cite un intéressant témoignage (écrit en 1882) dans lequel Ernest Naville résume les conversations qu'il eut avec Gratry les 26, 27, 28 et 29 octobre 1871. Ce témoignage est beaucoup moins imposant qu'on semble le croire, puisque nous connaissons des lettres écrites par Gratry lui-même, le 28 novembre 1871, à M. Legouvé; le 9 janvier 1872, à Dœllinger; le 11 janvier, à M. Frédéric Passy; le 20 janvier, à M^{me} Meriman. De plus, on a de l'abbé Charles Perraud, à la date du 22 janvier, une lettre très grave informant M. Frédéric Passy, de la

part de Gratry, de ce qu'il venait d'achever un petit écrit dans lequel il expliquait « la mesure de sa soumission au décret du concile » du Vatican. Si on a supprimé cet écrit, ou si on ne le publie pas, ne serait-ce pas parce qu'il était ou qu'il n'est pas conforme à l'orthodoxie autant qu'on le désirerait?

L'espèce de *kulturkampf* inauguré à Genève, en 1872, par Carteret est raconté d'une manière très intéressante, et en grande partie d'après les manuscrits de Naville. Pourquoi l'auteur écrit-il toujours « Mermillod » le nom du vicaire apostolique, puisqu'il signait lui-même « Mermillod » et que tous ses historiens l'appellent ainsi?

L'auteur croit que « les temps sont trop changés pour qu'une existence comme celle d'Ernest Naville puisse désormais se reproduire ». Est-ce qu'il n'y a pas toujours eu des penseurs très nobles, très désintéressés dans la métaphysique desquels, pour reprendre les mots d'Amiel, « la volonté prime l'intelligence » et dans la personne desquels « le caractère est supérieur à l'esprit »?

A. HOUTIN.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

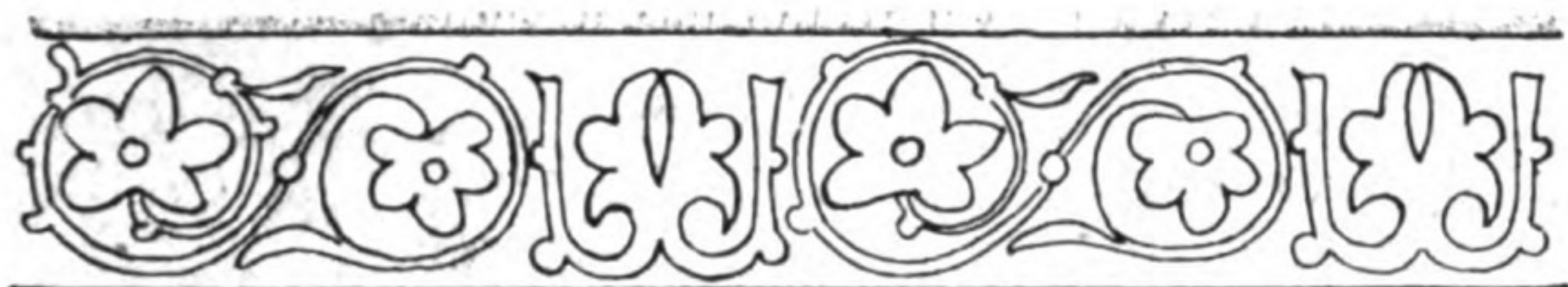


Fig. 1. — Ornement dans les fresques de Nagoritch (1317).

LA RELIGION ORTHODOXE ET LES HÉRÉSIES CHEZ LES YUGOSLAVES ¹

Vous avez entendu la parole éloquente de trois de nos maîtres², qui vous ont montré comment les Slaves, en particulier ceux du Sud, les Yougoslaves, ont reçu de Byzance, avec la foi orthodoxe, leur écriture et leur langue d'église. Mais, de cette péninsule tourmentée, dont ils se disputent l'empire, Constantinople ne tient qu'une porte. D'autres s'ouvrent, par l'Adriatique, vers Rome, par la mer Noire, vers l'Asie ; et, par ces portes, ont passé, à l'Ouest, le catholicisme, à l'Est, l'hérésie.

Cette hérésie n'est point de celles qui sont nées au cinquième siècle, lorsque les conciles œcuméniques ont défini le dogme et que des discussions subtiles, au sujet des deux natures réunies dans la personne du Christ, ont fourni aux Orientaux, Coptes, Syriens, Arméniens, le moyen de s'affranchir des Grecs. Les Bogomiles des Balkans, comme les Cathares d'Italie ou les Albigeois de France, remontent plus haut et visent plus loin. Ils remontent au deuxième et au troisième siècle et font revivre les conceptions des Gnostiques et des Manichéens. Ils visent la foi or-

1) L'Institut d'études slaves, sous le patronage de l'Université de Paris, a donné cet hiver, à la Sorbonne, une série de conférences dont le sujet est *La Religion chez les Slaves*. Celle qu'on va lire a été faite le 9 janvier 1917.

2) MM. Diehl, Haumant et Meillet.

thodoxe à sa base et l'ébranlent dans ses fondements. Ainsi, dès que les Yougoslaves, en particulier les Bulgares, sont entrés dans le christianisme, ils ont trouvé devant eux deux doctrines opposées. Ils ont dû choisir entre deux conceptions de la vie. Nous rechercherons comment ils ont compris et accepté l'une et l'autre et quels bienfaits ils en ont reçus.

*
* *

Avec la foi orthodoxe, les Yougoslaves ont emprunté à Byzance la notion de l'État monarchique. Au sixième siècle, l'historien Procope disait d'eux : « Ces peuples ne sont pas soumis à un seul homme, mais, depuis les temps les plus anciens, ils vivent en démocratie ». Ils avaient en effet un régime patriarcal et leurs chefs tenaient leur pouvoir de l'élection. Lorsque ces chefs voulurent établir leur autorité sur les mêmes bases que le basileus, ils virent dans le culte un instrument de règne, l'organisèrent sur le modèle de l'Église byzantine, en sorte que la religion orthodoxe s'est propagée dans les Balkans par la volonté des princes et son histoire se trouve étroitement liée à celle des États.

Regardons la carte. Nous y voyons une grande route, surveillée par quatre forteresses. La route conduit de l'Europe centrale, par Belgrade et la Morava, au Sud, vers Skoplié et Salonique, puis au Sud-Est, vers Sofia et Constantinople. Ces forteresses sont constituées, l'une, par le Danube et les Balkans, l'autre par le nœud des montagnes d'où les eaux s'échappent vers l'Adriatique, le Danube et le Vardar, enfin, les deux dernières, par le Bosphore et la Grèce. Au Nord, ce sont les Bulgares et les Serbes; au Sud, les Byzantins, puis les Turcs. Chaque occupant trouve au dehors la force qui le soutient ou l'ennemi qui l'arrête. Sa puissance dépendra donc des circonstances, de l'habileté d'un chef, et son empire n'aura qu'un temps. Toute l'histoire politique des Balkans tient à cette situation singulière. Lorsque Charlemagne brise le khanat des

Avares, qui occupaient la Pannonie et la Morava, et assujettit la Croatie et la Dalmatie, la voie se trouve libre, et les Bulgares, avec leurs hardis cavaliers asiatiques et leurs vassaux slaves, y passent, entre les Serbes isolés et les Byzantins menacés par l'Islam. Ils prennent Serdica (Sofia) en 809, Sirmium en 827, enfin la Macédoine, et dominant pendant un siècle et demi. Puis, Byzance retrouve ses forces et détruit leur empire. Ils formaient alors deux États, Jean Tzimiscès brise celui de l'Est, sur le Danube, en 971 ; Basile II, celui de l'Ouest, au fond de la Macédoine, en 1018, et de nouveau le basileus commande, de l'Adriatique à la mer Noire et du Danube à la mer Égée. Ensuite, les Seldjoukides, en 1170, blessent le colosse, les Croisés, en 1204, l'abattent, et les jeunes États slaves s'affranchissent et s'agrandissent. Mais, tandis que les Bulgares se voient immobilisés par les Mongols, les Serbes, libres et forts à leur tour, descendent le Vardar.

Pourquoi les Serbes ont-ils pris si tard leur place au soleil ? Ici encore, nous demanderons à la géographie le secret de leur faiblesse et de leur grandeur. Ces peuples de pasteurs se répartissaient dans les vallées et se groupaient suivant le relief. Nous voyons, au Nord, derrière la côte qui va des monts d'Istrie à Spalato, les Croates et, plus loin, vers l'intérieur, les Bosniens. Au Sud, de Spalato à Scutari, les crêtes qui partagent les eaux partagent les hommes : sur l'Adriatique, ce sont quatre petits États que, pour être plus clairs, nous appellerons dalmates ; à l'Est, jusqu'à Ras (Novipazar), ce sont les Serbes. Les Croates, les Bosniens, les Dalmates seront la proie de leurs puissants voisins, francs, hongrois ou vénitiens. Les Serbes, dans leurs montagnes inaccessibles, ne seront jamais réellement assujettis. Ils braveront les Avares, les Bulgares, les Byzantins et les Hongrois. Isolés dans leur réduit, ils attendront leur heure. Leur heure venue, ils suivront la voie ouverte devant eux. Sous Étienne Némania, vers la fin du douzième siècle, ils domineront leurs frères de la côte, ils s'avanceront, par la Morava occidentale, vers Nich, par la plaine de Kossovo, vers Skoplié. En 1283, le kral Miloutine prendra possession de la Macédoine

septentrionale. En 1349, le tsar Douchan achèvera de conquérir tout l'Ouest de la péninsule, depuis Cavala, avec l'Étolie et la Thessalie.

La géographie va nous montrer aussi le chemin suivi par la religion. Il était clair que les Serbo-Croates seraient convertis par les vieilles cités de la côte; les Bulgares, par Constantinople. Il était clair aussi que les deux groupes ne viendraient pas à la foi en même temps. Les Slaves du Nord-Ouest l'acceptèrent entre 642 et 731. En 879, Basile I^{er} effaça les derniers vestiges du paganisme. Ceux de l'Est devaient attendre que leurs conquérants asiatiques se fussent fondus avec eux. En 864 ou 865 seulement, Boris reçut le baptême, l'empereur Michel III lui servant de parrain.

Mais, plus tard, lorsque le schisme sépare Rome et Byzance, les Serbo-Croates se partagent entre les deux confessions. Pourquoi les Serbes sont-ils venus à l'orthodoxie? Pourquoi, en avançant vers l'Est, n'y ont-ils point porté le catholicisme, comme firent les Polonais en Lithuanie, dans la Russie Blanche et l'Ukraine? Pourquoi n'ont-ils point opposé la foi romaine aux Bulgares et aux Grecs, comme les Polonais l'opposèrent aux Moscovites? C'est que les Polonais disposaient de toutes leurs forces, tandis que les Serbo-Croates se trouvaient coupés. Le catholicisme était la foi des maîtres étrangers qui commandaient à une partie de la race. Les souverains restés libres, les Serbes, voulurent s'appuyer sur une église nationale et Byzance était là tout près, pour leur en offrir le modèle. Elle leur donnait une liturgie traduite dans leur langue. Elle leur donnait une organisation qui s'adaptait au cadre de leur État.

On vous a exposé, avec une admirable clarté, l'histoire du paléo-slave. Il me reste à vous dire quelques mots de l'organisation ecclésiastique.

L'organisation latine n'avait qu'une faible prise sur les régions éloignées. L'archevêché d'Antivari, créé au onzième siècle, comptait un très grand nombre de suffragants sur la côte et seulement trois diocèses à l'intérieur : on les nommait églises des Tribouniens (Trebinje), des Bosniens et des Serbes.

La cour romaine s'occupait si peu des Serbes qu'on ignore la résidence de leur évêque. Le catholicisme n'a laissé dans le pays que de minuscules églises, où le peuple ne pouvait tenir.

Au contraire, les Orthodoxes avaient tout pour les attirer. En Bulgarie, Siméon, fils de Boris (892-927), prenait le titre impérial : tsar des Bulgares et des Grecs. Comme le basileus, il voulut avoir près de lui, dans sa capitale, à Preslav, un patriarche. Il fait mieux : il accueille les disciples de Cyrille et de Méthode, chassés de Moravie, et les établit à Ochrida. Ochrida forme un centre littéraire, un foyer de propagande, d'où les écrits bulgares passent chez les Serbes. Ensuite, Basile II, devenu le maître, se garde bien d'éteindre ce foyer. Il comble de privilèges l'archevêché autocéphale. Des prélats aussi éminents que l'exégète Théophylacte, même de simples suffragants, y font briller la culture byzantine. Ainsi les Serbes céderont à l'attrait du Sud. Derrière Ochrida, ils trouveront la grande métropole macédonienne, Salonique, et, plus loin, l'Athos, et, par l'Athos, ils communiqueront avec les grands couvents de Saint-Sabbas, en Palestine, et du Sinaï.

Le grand-joupan avait près de lui, dans sa cour, à Ras, un suffragant d'Ochrida. Devenu roi, en 1217, par la faveur du pape, il voulut « un archevêché de Serbie » et sut l'obtenir de l'empereur. Puis, Douchan, en 1346, se fait proclamer « tsar des Serbes et des Grecs » et crée un « patriarche des Serbes et des Grecs ». Ainsi, la Serbie a son chef religieux, avec des suffragants et de nombreux monastères. Elle a sa capitale religieuse, d'abord le monastère de Jitcha, puis Ipek. L'orthodoxie l'enveloppe et la pénètre. Sous les Turcs, elle en sera le centre vivant.

Telle est l'histoire de l'Église orthodoxe parmi les Yougoslaves. Quels services leur a-t-elle rendus ? Elle leur a apporté la littérature ecclésiastique et l'art sacré de Byzance. Littérature et art ont brillé du plus vif éclat sous les princes les plus puissants : au dixième siècle, chez les Bulgares, sous le tsar Siméon ; du treizième au quinzième, chez les Serbes, en parti-

culier, sous les princes conquérants, Miloutine et Douchan. Des Bulgares, nous ne connaissons guère que leur littérature. Elle est d'une très grande richesse, d'une haute importance historique, mais n'y cherchons pas autre chose que la traduction ou l'imitation des écrits byzantins. En revanche, les églises serbes, du treizième au quinzième, ne forment pas seulement l'ensemble, peut-être, le plus riche que nous ait laissé l'art chrétien d'Orient. Elles nous intéressent aussi par leur valeur et leur originalité.

Les Serbes, en effet, n'ont point tout reçu de Byzance. Leurs plus vieilles églises portent les noms des apôtres Pierre et Paul. Encore au quatorzième siècle, un franciscain de Cattaro ornait de sculptures latines les portails de Detchani. Ce qu'ils ont de byzantin leur vient bien de Constantinople par Salonique, mais aussi de la Palestine, par les moines, ou même de l'Anatolie et de l'Arménie, par ces colonies d'Arméniens grégoriens que la chute d'Ani avait multipliées en Thrace et en Macédoine. Et ce qu'ils ont reçu de Byzance, ils l'ont transformé. Ils ont donné à leurs églises une structure plus complexe, des proportions plus élancées, une allure plus fière, à leurs peintures plus d'ampleur et de mouvement. Ils entrent en contact avec les primitifs italiens et marchent plus hardiment que leurs confrères de Mistra dans les voies de la Renaissance (fig. 2-4).

Avec cette organisation puissante, cette riche littérature et cet art brillant, la religion orthodoxe a-t-elle pénétré profondément dans la conscience du peuple? Il est certain tout au moins que ses progrès furent lents. En Bulgarie, au temps de Siméon, on comptait encore de nombreux païens. Les Serbes, fidèles à leurs vieux usages, répugnaient au mariage chrétien. Vers 1220, l'archevêque Savvas ordonna à tous ses protopopes de réunir dans les églises les couples de tout âge, avec leurs enfants, et de leur donner la bénédiction nuptiale. Une formule de 1452 condamnait les adorateurs du soleil. On sait que cette admirable poésie populaire des Serbes, avec ses fées, ses nymphes des bois et des montagnes, nous fait entendre un écho des mythologies primitives. Aussi, en voyant ces hommes si

peu pressés de pénétrer dans cette foi nouvelle que leurs souverains, avaient prise aux Grecs, nous étonnerons-nous des progrès de l'hérésie ?



Que représentait cette hérésie ? Suivons-en d'abord la trace dans l'histoire. Nous essayerons ensuite de pénétrer le sens des doctrines.

Les vieilles sectes gnostiques ou manichéennes ne disparaissent pas après le triomphe de l'Église. Au quatrième siècle, elles pullulent en Anatolie. Elles renaissent de leurs cendres. Sous Théodose, apparaissent les Massaliens ou Euchites, c'est-à-dire les sectateurs de la prière. En Asie, le bras séculier ne pouvait pas toujours atteindre l'hérésie, car elle trouvait un refuge et un appui chez les ennemis de l'Empire, auprès de la puissance qui représentait l'Orient en face de Byzance, auprès des Perses, puis des Arabes, maîtres de la Mésopotamie, de l'Arménie et, plus tard, de la Syrie. C'est ainsi que les Pauliciens s'organisent en 680, non loin des frontières, dans la province du Pont, et de là s'étendent vers le haut Euphrate, entre Théodosioupolis (Erzeroum) et Mélitène, villes frontières, qui passaient sans cesse de main en main. Ils y forment même, pendant un temps, avec l'appui des Arabes, un petit État.

Comment, de si loin, ont-ils pu cathéchiser les Bulgares ? Les empereurs eux-mêmes ont établi le contact. Pour maintenir l'équilibre de cet empire bigarré, où s'agitaient tant de races diverses, ils jugeaient sage de déplacer les populations. Ils les éloignaient ainsi de l'ennemi qui pouvait s'appuyer sur elles, pour en faire une barrière contre un autre envahisseur. C'est ainsi que Constantin Copronyme, en 751, et Jean Tsimiscès, deux cents ans plus tard, cantonnèrent les Pauliciens en Thrace et en Macédoine, en particulier à Philippopolis.

Ainsi, l'hérésie n'avait plus qu'à traverser l'Hémus. Elle apparaît en Bulgarie sous le célèbre tsar Siméon, qui meurt en

927. Sous son successeur Pierre, entre 927 et 968, le pape Bogomile (cher à Dieu) la propage et la transforme. Il crée la secte qui porte son nom. Un peu plus tard, un prédicateur, nommé le prêtre Cosmas, mène contre eux une vive campagne. Il essaie de secouer ces papes ignorants et ces évêques cupides, dont les vices éloignent les fidèles de la vraie foi. « D'où proviennent ces loups, dit-il, ces chiens mauvais, ces enseignements hérétiques ? N'est-ce pas de la paresse, de la grossièreté des pasteurs ? »

Un siècle passe. L'enthousiasme religieux entraîne les foules vers Jérusalem. Partout les hommes cherchent une foi plus pure. Les Cathares se font écouter en Occident, les Bogomiles, dans la société byzantine. Les progrès de l'hérésie inquiètent alors Alexis Comnène. Elle était prêchée par un certain Basile, qui avait élaboré sa doctrine pendant des années. Il allait, comme le Christ, suivi de douze disciples, qu'il appelait les apôtres, et de quelques femmes. Mais, comme les Cathares, redoutant la persécution, il s'enveloppait de mystère. Alexis réussit à le découvrir et le fit arrêter. Je cède la parole à sa fille, l'élégante Anne Comnène, en abrégeant un peu son récit. « On voit apparaître l'archisatrape de Satanaël, Basile, vêtu en moine, au visage décharné, glabre, de haute taille. L'empereur, voulant lui arracher son secret par la persuasion, le fait appeler sous un prétexte pieux. Il se lève, le fait asseoir et l'admet à sa table... Il feint de vouloir être son disciple, lui et son frère, Isaac le Sévastocrator, et d'accepter ses paroles comme des oracles : « J'admire ta vertu et je voudrais connaître ta doctrine, car celle des nôtres est futile et ne conduit pas à la vertu. » Basile hésitait d'abord et se dérobait. Mais les louanges l'amollirent, et il partageait la table du monarque. Il finit par vomir les dogmes de l'hérésie. Un scribe, dissimulé derrière un rideau, transcrivait toutes ses paroles... Alors l'empereur jette le masque. Il tire le rideau et l'on voit apparaître tout le Sénat, l'armée et le conseil de l'Eglise. On donne lecture du dogme impie et des arguments qui le condamnent. Lui, refuse de renier sa foi et se déclare prêt à accepter le supplice.

Devant les menaces et les malédictions, Basile demeurait inflexible, comme un vrai Bogomile. »

Anne raconte ensuite comment il résiste à toutes les sollicitations de l'empereur et se montre aussi ferme devant le bûcher. Sur le sol de l'hippodrome, en face des flammes, on avait planté la croix. Basile avait le choix. Il en riait ; il disait que des anges viendraient le prendre au milieu du feu et chantait doucement un verset de David. Pourtant, quand il fut près,



Fig. 2. — Baiser de Judas. Fresque de Nagoritch (1317).

il parut se troubler. « Il détournait souvent les yeux, battait des mains et se frappait la cuisse, comme un homme fort perplexe. Cependant, bien qu'affecté par la vue des flammes, il était ferme comme le diamant. Ni le feu n'avait amolli son âme, ni les messages de l'empereur ne l'avaient touché. »

Alexis chargea un théologien, nommé Euthymios Zigabénos, d'exposer et de réfuter ces erreurs dans un ouvrage au titre sonore, la *Panoplie dogmatique*, et l'Église les ajouta aux vieilles hérésies, condamnées dans le *Synodicon*, c'est-à-dire dans le décret du septième concile œcuménique, qui est lu le premier dimanche de carême.

Encore cent ans et Byzance tombe. Les jeunes États slaves reprennent sa politique. Les Bogomiles gagnent toujours plus d'adeptes, non-seulement dans la Bulgarie, « entièrement infestée », dit un texte, mais aussi parmi les nobles de Serbie. Le grand-joupan serbe, Étienne Némania, leur applique les rigueurs de la loi byzantine; le tsar bulgare, Boris II, en 1211, fait promulguer par un synode, tenu à Tyrnovo, un nouveau sinodik, plus étendu que celui d'Alexis Comnène.

L'hérésie finit par trouver un refuge, plus loin, vers le Nord-Ouest, aux limites du catholicisme et de l'orthodoxie, en Bosnie. Elle y gagne la noblesse. La culture latine n'avait guère pénétré dans ces montagnes. La foi catholique y était imposée par le maître étranger, le roi de Hongrie, suzerain du ban, et par l'épée ensanglantée des Chevaliers de la Croix. L'évêché catholique, depuis 1233, dépendait d'un archevêché hongrois. L'église bogomile apparaît ainsi comme la véritable église nationale. Le Saint-Siège ne parvint point à ébranler son prestige, lorsque, inaugurant une politique plus habile, il autorisa, en 1248, la liturgie slavone et chargea désormais les franciscains de Dalmatie de catéchiser les Bosniens dans leur langue. Il put gagner les princes, mais non la nation; et les princes revinrent tout naturellement à l'hérésie, vers la fin du quatorzième siècle, au moment où le schisme d'Occident éloignait les papes à Avignon, où la guerre hussite retenait les Hongrois. Lorsque, pour échapper aux Turcs, ils cédèrent de nouveau, à partir de 1444, à l'appel de Rome et exécutèrent l'ordre qu'elle avait donné de détruire l'hérésie « par l'épée, le feu et la mort », ni la noblesse ni le peuple ne les suivirent. L'Islam fut accueilli comme un sauveur. C'est ainsi que l'on vit, dans la garde du Sultan, les janissaires bosniens mener la vie austère, la vie profondément religieuse, des anciens Bogomiles.

Telle est l'histoire. Voyons la doctrine.

Hérétiques et Orthodoxes prétendaient résoudre le même problème, un double problème : « D'où vient le mal ? Comment s'opère le salut ? »

Les Orthodoxes répondent : « Le mal vient du péché, le salut

s'obtient par le sacrifice. » Les Hérétiques : « Le mal vient de la nature, le salut s'obtient par la science, c'est-à-dire par la connaissance de Dieu. »

Les doctrines découlaient de ces principes.

Les Orthodoxes disaient : « Dieu a créé le ciel et la terre, les anges et les hommes. Un ange déchu a entraîné l'homme au péché. Dieu descend sur terre pour souffrir. La croix est l'instrument de salut. Satan est vaincu. »

Les Hérétiques : « Il y a deux principes, l'un et l'autre éter-



Fig. 3. — Nativité. A gauche, tableau du Palazzo Corsini, attribué à l'école de Cavallini; à droite, fresque de Stoudénitza (1314).

nels. Dieu crée le ciel et les anges; Satan, la terre et les hommes. Dieu descend sur terre pour instruire. Il souffre par accident. La croix est l'arme de son ennemi, l'instrument de la tyrannie. L'homme est racheté, mais Satan demeure. »

Comment Dieu descend-il sur terre? Cette fois encore, les réponses se contredisent. Nous connaissons le dogme orthodoxe : Dieu est la Trinité consubstantielle et indivisible; le fils, engendré avant les siècles, se fait homme. Les Hérétiques au contraire nient l'incarnation. Mais, sur ce point, leurs explications positives varient selon les sectes.

Telle est la conception fondamentale. Voyons maintenant sur quelles données les Bogomiles ont fondé leur système. Ils n'ont point suivi simplement les Pauliciens. Les docteurs du temps nous apprennent qu'ils combinaient le Manichéisme, et

ils entendaient par là la secte paulicienne, avec l'hérésie massaliennne. Comment ont-ils connu cette hérésie? Serait-ce par la tradition orale? Condamnés par les évêques d'Iconium, de Mélitène et d'Antioche, les Massaliens se voient alors chassés de la partie centrale de l'Anatolie et se réfugient, les uns, vers l'Est, en Arménie, les autres, sur la côte méridionale, en Pamphylie. Mais dès lors, dès le cinquième siècle, nous perdons leur trace. Je croirais plutôt que leurs lointains disciples les ont connus par leurs écrits, comme ils ont connu certains gnostiques, tels que Saturnin ou Sabellius, à qui ils ont fait des emprunts évidents. Le prêtre Cosmas nous les dépeint comme des théologiens experts, qui prétendaient connaître les choses divines et pénétrer dans les secrets et dans la profondeur des livres. On pourrait peut-être les nommer des hérétiques archaïsants.

En gros, ils doivent aux Pauliciens leurs idées sur le dogme, aux Massaliens, leur conception du culte et de la morale.

Voyons d'abord le dogme.

Au sujet de la Création, les Bogomiles, comme les Cathares, se partageaient entre deux écoles. Les uns, dans l'Ouest, acceptent le Dualisme radical, essentiel, enseigné par les Pauliciens. Les autres, les seuls que nous connaissons bien, dans la Bulgarie de l'Est et à Byzance, pourraient passer pour des opportunistes. Le mal n'est pas éternel. Satan est fils de Dieu, comme le Christ. Il est l'intendant infidèle, dont parle la parabole. Il s'insurge et tombe; mais il conserve le pouvoir créateur. Et ainsi, toute l'histoire biblique va se dérouler à nos yeux, sous un jour étrange. Le Mauvais organise la terre et accomplit l'œuvre des sept jours. Il forme le corps de l'homme, mais demande à Dieu l'étincelle de vie. Puis, jaloux de sa créature à l'âme divine, il la trompe et la perd. A la fin, le Sauveur l'enchaîne.

Au sujet de la Trinité et l'Incarnation, il est moins aisé de se faire une idée nette, du moins actuellement, tant que les textes n'auront pas été mieux éclaircis.

Les Pauliciens reconnaissent la Trinité consubstantielle et indivisible. Elle est le Père céleste qui a créé les anges et le

ciel. Mais elle reste dans les hauteurs et ce n'est point d'elle que se détache le Sauveur. Le Sauveur est un ange à qui Dieu accorde, par sa grâce, le titre de Fils et celui de Christ. Il reçoit l'ordre de descendre sur terre pour naître d'une femme et révéler aux hommes le mystère de leur origine. Il apprend qu'il souffrira, mais n'a pas peur et accepte. Ainsi, le Christ est un ange adopté. Nous reconnaissons sans peine la doctrine nommée Adoptionnisme, qui fut prêchée par le célèbre évêque d'Antioche, Paul de Samosate, de qui la secte a pris son nom.

Les Bogomiles ne reconnaissent plus la Trinité consubstantielle et indivisible. Le Verbe n'est point l'égal du Père. C'est bien lui, Fils et Dieu, qui descend. Mais il ne s'incarne pas vraiment. En traversant Marie, il revêt une chair immatérielle et divine. C'est en apparence qu'il naît d'une femme, souffre la croix et monte au Ciel. Ainsi, l'Adoptionnisme des Pauliciens mène au Docétisme.

Passons maintenant du dogme au rite et à la morale : c'est ici qu'interviennent les Massaliens.

Ces hérétiques disaient : « Satan, en personne, habite dans l'homme, le domine, l'entraîne au mal. Il faut qu'il sorte et que l'Esprit Saint entre à sa place. Le Baptême, ni l'Eucharistie, ne peuvent purifier l'âme sans la prière, qui est un effort, un acte de volonté. Les sacrements sont donc inutiles. La prière suffit. Elle agit avec une telle force que l'initié sent l'Esprit pénétrer en lui. Il devient alors parfait et libre du péché.

Les Bogomiles croyaient aussi à la présence du démon, à l'inutilité du sacrement, à la puissance de la prière. Ils n'en connaissent qu'une, qu'ils récitent plusieurs fois, le jour et la nuit. C'est celle que Jésus nous a apprise, le Pater. Ils chantaient le Pater, lorsqu'ils conféraient au néophyte « le baptême par l'esprit », en posant sur sa tête le livre de l'Évangile selon Jean, et le Pater leur tenait lieu de communion, lorsqu'ils disaient : « Donne nous aujourd'hui notre pain quotidien », ou bien, comme les Cathares, « donne-nous aujourd'hui notre pain immatériel », car ils désignaient, par ces

mots, l'union avec le Père que Jésus-Christ était venu rétablir.

Ils s'inspiraient aussi des Massaliens, lorsque, après un noviciat, le simple croyant, par la cérémonie de l'imposition des mains, devenait un parfait. Ce parfait se nommait théotokos, comme la Mère de Dieu des Orthodoxes. En effet, il porte dans son sein la parole de Dieu et l'engendre en l'enseignant. Mais il ne se reposait pas, comme le parfait des Messaliens, dans un agréable quiétisme. Il dévouait sa vie aux jeûnes les plus austères.

Les Massaliens devenaient parfaits, non seulement par la prière, mais aussi par le renoncement. Ils rompaient les liens du mariage, abandonnaient leurs enfants pour mener la vie des ascètes. Ils condamnaient le travail manuel. Ils demandaient l'aumône, en disant de ne la point faire aux mendiants, aux veuves et aux orphelins, mais à eux seuls, les vrais pauvres par l'esprit. De même, les Bógomiles appelaient serviteurs de Mammon les hommes qui se marient et vivent dans le monde. Ils disaient : « Nous embrassons la pauvreté, nous prions sans cesse, nous ne nous révoltons point contre ce qui est. C'est pourquoi nous sommes bénis par le Seigneur, et ainsi nous parcourons tout le monde en gardant la parole de vie ».

Ces hautes paroles nous touchent vraiment. Ce n'est point seulement parce qu'elles ont inspiré saint François d'Assise ou parce que l'hérésie elle-même annonce Luther et Calvin. C'est parce que les Bogomiles ont répondu à l'une des plus graves questions qui aient agité les hommes, celle de savoir si nous pouvons nous arracher à l'étreinte de la nature par la foi ou par la science. Ils ont fait entendre au Moyen-Age un écho de la philosophie antique, la parole des Gnostiques, qui prétendaient s'affranchir du mal par la science, non pas, il est vrai, la science de la nature, mais par la science supérieure, la γνῶσις, la connaissance du monde invisible. Rappelons-nous que les Gnostiques, au III^e siècle, se sont transformés. Leur pensée fléchit, devient parfois puérile, mais ils s'attachent à une idée nouvelle : ils attribuent au rite une efficacité souve-

raine. Ils s'inspirent des mystères païens. Comme les adorateurs d'Isis ou de Mithra, ils forment des associations cultuelles. Ainsi, la pensée religieuse va évincer la philosophie. Or, le principe de la religion antique est que la divinité communique avec l'homme par l'intermédiaire d'une victime, immolée dans les formes consacrées. Le christianisme orthodoxe purifiera, idéalisera le sacrifice et le rite, et ainsi, pendant des siècles encore, l'humanité vivra sur cette conception. Nos hérétiques, Massaliens, Pauliciens, Bogomiles, Cathares, n'admettaient ni le sacrifice divin, ni l'efficacité du rite. Ils croyaient que la Divinité a sauvé l'homme en éclairant sa raison et que l'initié obtient la communion de l'Esprit divin par la prière et le renoncement, c'est-à-dire par un effort de la volonté. Sans doute, le principe qu'ils nous ont transmis, au prix des plus cruelles souffrances, n'est pas précisément notre rationalisme. Pour dominer le Cosmos, nous ne cherchons pas à pénétrer les secrets du ciel. Nous regardons l'ennemi en face et prétendons lui arracher les siens. Mais, comme nos hérétiques, nous faisons notre salut par la pensée.

Comment ces doctrines ont-elles pu gagner les Slaves ? Quels bienfaits en attendaient-ils ? Leurs adeptes furent trop nombreux, en Bulgarie et en Bosnie, notamment, pour qu'elles n'aient point touché quelque sentiment profond du peuple. Certains ont cru que les Bogomiles surent s'en faire écouter, d'une part, en nourrissant, par leurs apocryphes, sa riche imagination poétique, de l'autre, en soutenant, par leurs prédications, ses sentiments démocratiques.

Mais on reconnaît aujourd'hui, dans la plupart de ces apocryphes slaves, si nombreux et si curieux, de simples traductions dont les originaux grecs ont disparu. Il en est peu que l'on puisse, en toute assurance, attribuer aux Bogomiles. Un seul, qui a voyagé en Occident, comprend un large exposé de leur système. Le plus souvent, ils se bornent à interpoler quelques passages de leur crû dans un écrit beaucoup plus ancien. Sur leur influence littéraire, il est donc permis d'être sceptique.

En matière politique aussi, ne leur prêtons pas des intentions qui leur furent étrangères. On cite volontiers ce passage remarquable du prêtre Cosmas, qui les combattait : « Ils enseignent aux hommes à ne point obéir à leurs maîtres, invectivent les riches, raillent les dignitaires, méprisent les nobles, regardent comme désagréables à Dieu ceux qui servent le tsar, enfin, ils n'ordonnent point aux esclaves de travailler pour leurs seigneurs. » On peut joindre à cette philippique un article du sinodik de Boris : « A ceux qui aident les voleurs, les meurtriers, les brigands et tous les hommes de cette espèce, anathème ». Prenons y garde. En tout ceci, les Bogomiles restaient des prédicants, indifférents aux affaires séculières. Chacun de ces actes avait une signification strictement religieuse. Rappelons-nous que les Massaliens interdisaient le travail manuel; qu'ils accueillaient les esclaves fugitifs et les pécheurs les plus divers, sans leur imposer de pénitence, et les déclaraient purifiés par la prière; que les Cathares refusaient à l'homme le droit de tuer, par suite, de faire la guerre et de punir; qu'ils s'interdisaient le serment et s'écartaient des fonctions publiques. Rappelons-nous enfin que nos Bogomiles embrassaient la pauvreté, et plus un seul de ces reproches ne nous surprendra.

Pour apprécier le rôle social des Bogomiles, voyons-les au pouvoir, en Bosnie. « L'Église de Bosnie » est reconnue par l'État. Elle a à sa tête un died (grand-père), assisté par des stroïniks (administrateurs). Elle a des églises, sans autel, sans croix, ni cloches. Elle s'est relâchée de sa sévérité et admet le serment. Le souverain s'appuie sur sa haute autorité morale, lui confie ses archives, en fait une sorte de sénat et de tribunal, la respecte comme l'asile des faibles et la conscience du pays. Ainsi, voulant rendre ses biens à un voïvode fugitif, il le place sous sa protection. Le died, annonce la décision au knez, aux patriciens, à la communauté de Raguse, les remercie d'avoir traité l'exilé avec honneur et les engage, en termes élevés, à envoyer deux patriciens auprès du roi pour faire la paix avec lui.

Voici encore un trait qui dépeint une société. Les Bogomiles, redoutant le voisinage des églises orthodoxes, « demeures du démon », avaient coutume de se faire enterrer dans leurs propres terres, sur les limites, où la pierre funéraire servait de borne. Ils y gravaient des inscriptions où le mort parle. L'un d'eux nous dit : « Ici je repose sur ma propre terre et j'ai taillé cette pierre et j'ai écrit : Damné soit celui qui portera la main sur elle. Sachez que j'étais ce que vous êtes et que vous serez ce que je suis ». J'étais ce que vous êtes. Il veut dire : « J'étais la personne que vous sentez en vous et qui a droit au respect, j'étais celui qui défendait la terre que vous défendez, qui gardait la foi que vous gardez. A travers les générations qui passent, nous sommes la même conscience ». Songeons aux hommes du peuple lisant ces paroles écrites dans leur propre langue, ou bien, voyant venir à eux ceux qui se nommaient « les bons hommes », comme chez nous, austères, pâlis par les jeûnes, doux et silencieux, ne disant rien de superflu et ne riant jamais bruyamment : lorsqu'ils s'entendaient conseiller par ces sages « d'observer les commandements de l'Évangile, de prier, de jeûner, de se garder de toute impureté, d'être pauvres, patients, humbles et vrais, et de s'aimer les uns les autres », ils ne pouvaient manquer de reconnaître les leurs et d'accepter leur enseignement comme une foi nationale. Aux environs de Sarajévo, il y a cinquante ans, alors que l'hérésie était oubliée de tous, ils répétaient encore, sans en bien comprendre le sens, le poème qu'ils avaient conçu au moment où leur dernier roi se livrait au pape. « Le coucou romain chante à la fenêtre du blanc château et l'engage à quitter la foi des aïeux, à prendre sans contrainte une foi étrangère. »

Ainsi comprendrons-nous que le poète Dragoutine Ilitch ait voulu voir dans l'hérésie un effort pour défendre la nationalité politique et religieuse des Slaves contre Rome et Byzance, que par le roman ou le drame, les Croates et les Serbes aient glorifié les Bogomiles. Que les Slaves des Balkans, au Moyen-Age, aient aimé passionnément la liberté, toute leur histoire en témoigne. Parmi ces peuples, il en est un, qui jamais,

avant l'arrivée des Turcs, ne fut dompté. Ce sont les Serbes.

Vers 924, en un temps où les tsars bulgares faisaient trembler Byzance, un des plus illustres, Siméon résolut d'anéantir la Serbie. Il déporta toute la population, ne laissant au fond des montagnes que quelques chasseurs, sans femmes ni enfants. Triomphe éphémère. Sept ans après, le prince Tchaslav s'évade, appelle les guerriers qui s'étaient réfugiés en Croatie et réussit, avec l'aide de Byzance, à rétablir la patrie serbe et à l'agrandir.

Ne croyez-vous pas entendre ces héros répéter à ceux d'aujourd'hui ce que le Bogomile de Bosnie écrivait sur sa tombe : « Nous étions ce que vous êtes, vous serez ce que nous sommes. » Nous étions des bannis et nous sommes des triomphateurs. La même fatalité vous accable, la même force impondérable vous attache invinciblement à nos montagnes. Comme nous, vous êtes de ceux dont un de vos poètes, Goundoulitch, a dit :

« Ayant la liberté, il ne se soucie pas de la mort. »

GABRIEL MILLET.



Fig. 4. — Les anges annoncent la Nativité aux bergers.
Fresque de Nagoritch (1317).

L'ÉTAT ACTUEL DU PROBLÈME TOTÉMIQUE

I

INTRODUCTION

L'histoire du problème totémique se divise en un certain nombre de périodes, caractérisées chacune par la publication d'une œuvre importante qui a donné naissance à une systématisation nouvelle des matériaux et des théories. La première période, de pure et simple curiosité, se clôt par la découverte proprement dite du totémisme par Mac Lennan (en 1869-70) qui, le premier, coordonna un grand nombre de faits épars. Cette découverte n'attira que peu l'attention en dehors des milieux anglais; Herbert Spencer en indiqua aussitôt l'importance aux sociologues; Lubbock et Tylor introduisirent le totémisme dans leurs constructions scientifiques¹.

Les faits s'accumulèrent ensuite irrégulièrement, mais en nombre suffisant pour nécessiter bientôt une deuxième synthèse préalable. Elle est due à J. G. Frazer, dont le volume *Totemism*, paru en 1887, termine la deuxième période.

Il servit de base à des recherches de toute sorte, et surtout aux archéologues désireux de retrouver le totémisme à l'état de survivance dans les religions de l'Égypte, de la Grèce, de l'Italie et du monde celtique. Il suscita aussi des théories com-

1) Pour ces questions de date et de priorité, voir Frazer, *Totemism and Exogamy*, t. IV, p. 43-44, notes; cependant l'idée de ranger dans une même catégorie le *totem* des Indiens de l'Amérique du Nord et le totem (*Kobong*) des Australiens est due à Grey, en 1841; le mot *totémisme* date de J. Long (1778).

plètes, comme celle de Jevons, dont Léon Marillier fit une critique pénétrante, et des monographies à la fois descriptives et théoriques comme mon *Tabou et Totémisme à Madagascar*.

Entre temps était découvert le totémisme des Australiens centraux. Le premier volume de Spencer et Gillen (*The native Tribes*) marque l'ouverture de la quatrième période (1899). Il suscite à son tour des théories générales, comme celles de Haddon, de Frazer, de Lang, et de nombreuses polémiques. La publication du deuxième volume (*The northern Tribes*, 1904) apporte des matériaux nouveaux de controverse; l'intérêt pour la théorie générale du totémisme, d'abord répandu en Angleterre et en France (beaucoup moins aux États-Unis où on ne s'occupait alors que du totémisme des Indiens) s'étend et fait naître des travaux critiques et même des théories en pays allemands et scandinaves (Pikler et Somló, Achelis, Foy, Reuterskiöld, etc.) On doit regarder comme appartenant à cette période un grand nombre d'ouvrages, comme les articles et le volume de Durkheim, les gros volumes de Wundt, la thèse de A. A. Goldenweiser dont la date de publication est relativement récente.

J. G. Frazer, cependant, sans prendre part aux polémiques, accumulait des matériaux et dressait des observateurs à enregistrer les faits de totémisme. Avec la publication des quatre volumes de *Totemism and Exogamy* en 1910 se termine la quatrième période et commence la cinquième, qui dure encore en ce moment. Elle promettait de devenir très intéressante. Le grand ouvrage de Frazer a mis à la portée du public scientifique général un *corpus* énorme de faits dont l'accès direct était jusque là réservé aux spécialistes, tant ethnographes qu'historiens des religions, et que peuvent maintenant utiliser les sociologues de toutes nuances, les psychologues, les psychiatres, les philosophes; de leur côté, les archéologues y trouvent des éléments détaillés de comparaison, de sorte que les recherches sur les survivances possibles du totémisme chez les peuples anciens se trouvent renouvelées.

J'ai analysé au fur et à mesure de leur publication la plupart

des travaux sur le totémisme depuis la mort de Léon Marillier¹; mon dernier article était consacré au grand ouvrage de Frazer et aux critiques parues presque aussitôt après, c'est-à-dire pendant la première moitié de l'année 1911¹. Avant d'entreprendre une revue générale des théories sur le contenu et l'origine du totémisme, il me faut signaler certaines tentatives récentes qui ont été faites pour obtenir des divers savants qui s'intéressent spécialement à ce problème des « consultations motivées ».

Du 27 août au 4 septembre 1912 se tint à Louvain la première Semaine religieuse, organisée par le P. Schmidt, directeur de la revue autrichienne *Anthropos*, avec le concours de nombreux prêtres et missionnaires; plusieurs communications furent consacrées à la discussion du problème totémique, puis publiées dans un recueil spécial². Le même savant accueillit l'année

1) Analyse de N. Kharouzine, *Le serment par l'ours et les bases totémiques du culte de l'ours chez les Ostiak et les Vogoul* (en russe), R. H. R., t. XL, 1899, p. 323-327; de Andrew Lang, *Social Origins* et de J. J. Atkinson, *Primal Law*, R. H. R., 1903, t. XLVIII, p. 393-399; *Tabou et Totémisme à Madagascar*, Paris, Leroux, 1904, chap. XVII (totémisme, réincarnation et zoolâtrie); *Totémisme et culte des enseignes à Rome*, Revue des Traditions populaires, t. XIX, 1904, p. 321-327, republié dans *Religions, Mœurs et Légendes*, Paris, Société du Mercure de France, t. II, 1909, p. 9-21; *Les principes du totémisme*, Revue des Idées, 1905, p. 317-320, republié dans *Rel., Mœurs, et Lég.* t. I, 1908, p. 50-58; analyse de Spencer et Gillen, *Northern Tribes* et de Howitt, *South-East Tribes*, etc., R. H. R., t. LI, 1905, p. 438-442; *Mythes et Légendes d'Australie*, Paris, Guilmoto, 1906, Introduction, p. v-cvi; analyse de Andrew Lang, *The Secret of the Totem*, R. H. R., t. LIII, 1906, p. 241-245; *Ueber neuere Erscheinungen auf dem Gebiete der Ethnologie und Sociologie der Australischen Eingeborenen*, Hessische Blaetter fuer Volskunde, t. VI, 1907, p. 122-126; *Questions australiennes*, Man (Londres), t. VII, 1907, p. 23-24 et t. VIII, 1908, p. 37-41; *Totémisme et méthode comparative*, R. H. R., t. LVIII, 1908, p. 34-76, republié dans *Rel. Mœurs et Lég.*, t. II, 1909, p. 22-88 sans la liste bibliographique des p. 66-67 du texte original; *Qu'est-ce que le totémisme?* Folk-Lore (Londres), t. XXII, 1911, p. 93-104, republié dans *Rel., Mœurs et Lég.*, t. V, 1912, p. 82-104.

2) *Publications nouvelles sur la théorie du totémisme*, R. H. R., 1912, t. LXV, p. 340-361, republié, avec quelques changements, dans *Religions, Mœurs et Légendes*, t. V, Paris, 1914, p. 44-75.

3) *Semaine d'Ethnologie religieuse; Compte-rendu analytique de la 1^{re} ses-*

d'après une demande formulée par lettre par un Germano-Américain, A. A. Goldenweiser, qui venait de faire paraître une thèse sur le totémisme, et proposait de soumettre le problème à la fois à des observateurs directs et à des théoriciens, dont il donnait une liste¹. Le P. Schmidt trouva l'idée bonne et envoya en effet une circulaire². Les deux tiers au moins des

sion, tenue à Louvain du 27 août au 4 septembre 1912; 1 vol, in-8, Paris, Beauchesne, et Bruxelles, Dewit, 1913.

1) Voici la traduction de cette lettre ;

« Columbia University, New-York, le 31 décembre 1912.

« Cher Monsieur,

« La publication du traité brillant mais non convaincant de Durkheim sur la religion prouve que l'une des phases de la pensée socio-religieuse, à savoir le problème du totémisme, demeure aussi plein de vague et d'incompréhension mutuelle qu'auparavant. Ce problème est d'un intérêt profond pour moi, car j'ai moi-même contribué un peu à la discussion du totémisme, et je continue à suivre et à analyser, au mieux de mes forces, l'amas de faits qui ne cesse de s'accroître. Il me vient à l'idée que les savants qui s'occupent du totémisme tireraient un grand profit, et que beaucoup de controverses inutiles seraient épargnées, si chacun de ceux qui sont en ce moment adonnés à des recherches totémiques pouvait être amené à formuler, dans un article assez bref : 1° son interprétation du totémisme, et 2° sa conception du problème totémique. Il me semble aussi que *Anthropos*, qui est probablement le plus cosmopolite des périodiques ethnographiques, serait la meilleure place pour un tel symposium. Je pense à des savants comme van Gennep, Durkheim, Hubert et Mauss en France, J. G. Frazer, N. W. Thomas, Sir L. Gomme en Grande-Bretagne; Fr. Graebner, E. Thurnwald, P. Ehrenreich, etc., en Allemagne; Hill-Tout, J. N. E. Hewitt, etc., aux Etats-Unis. Il tomberait alors à la charge du directeur d'*Anthropos* de présenter un sommaire de la discussion et de formuler ses conclusions personnelles dans son Introduction au symposium.

« Si ce plan vous paraît intéressant, je serai heureux de vous aider en obtenant sa réalisation de ce côté de l'Atlantique.

« Votre sincèrement.

« A. A. Goldenweiser.

2) Voici la traduction de la lettre-circulaire que j'ai reçue :

« Moedling, Saint-Gabriel, le 20 février 1913.

« Très honoré Monsieur,

« En annexe je vous fais parvenir la copie d'une lettre de M. Goldenweiser, où il expose sa proposition d'une publication en commun dans *Anthropos*, des

savants pressentis s'étant récusés, soit par manque de temps, soit parce qu'ayant publié peu avant leur opinion, ils ne voyaient pas d'avantages à se répéter, soit même pour des motifs de personne ou de doctrine intellectuelle, le P. Schmidt

opinions sur le problème totémique. Je vous serais reconnaissant de me faire savoir si vous êtes disposé à accepter cette proposition. De mon côté, je ne puis que déclarer qu'elle rencontre ma sympathie, que je mets à la disposition de son exécution la revue *Anthropos*, et que je mettrai tous mes soins à la faire réussir. Je tiens encore à remarquer que dans l'exécution de l'idée fondamentale de M. Goldenweiser, il pourra se produire des modifications de détail, et je vous prie de me faire connaître votre opinion à ce sujet.

« J'ai transmis l'invitation à se prononcer sur la proposition dont il s'agit aux savants suivants d'Europe, ceux d'Amérique devant être invités par M. Goldenweiser :

« *France-Belgique* : Durkheim ; Foucart ; Hubert ; Le Roy ; Mauss ; Trilles ; Van Gennep.

« *Angleterre* : Frazer ; Gomme ; Haddon ; Hartland ; Rivers ; Thomas.

« *Allemagne-Suède* : Ehrenreich ; Graebner ; Reuterskiöld ; Thurnwald ; Wiedemann ; Wundt.

« Dans ce choix, je me suis guidé d'après deux considérations : 1° que tous les domaines totémiques, au sens géographique, fussent également représentés le plus possible ; 2° que seuls pourraient prendre part à la discussion les auteurs qui ont exposé dans des travaux personnels une conception nouvelle pour la première fois, ou qui ont soutenu une conception antérieure avec des preuves de fait nouvelles et importantes. Je vous prie de me faire connaître amicalement quels sont les savants que j'ai oubliés et que vous jugeriez nécessaire d'inviter, tout en vous faisant remarquer qu'il ne faudra pas dépasser un certain chiffre, sinon la discussion s'étendrait et se disperserait trop.

« D'ailleurs la liste ci-dessus entraîne déjà un nombre si grand de participants, que chacun ne pourra exposer sa conception que d'une manière sommaire, en renvoyant pour les détails à ses publications antérieures. Sans vouloir fixer de limites, il me semble que chaque participant pourra avoir droit à 8-10 pages d'*Anthropos* ; je pourrais ainsi faire paraître l'ensemble dans trois fascicules de la revue.

« Voulez-vous me permettre de résumer sous la forme des questions suivantes, le contenu de ma lettre :

« 1° Êtes-vous d'accord avec la proposition que fait M. Goldenweiser, et prendrez-vous part à son exécution ?

« 2° Quelles propositions de modification à cette proposition auriez-vous à formuler ?

« 3° Faudrait-il inviter encore d'autres savants que ceux de la liste ci-dessus ?

« 4° Vers quel moment enverriez-vous votre article ?

« Dans l'attente d'une réponse, etc.

« P. W. Schmidt.

s'adressa à d'autres savants encore, cependant que Goldenweiser obtenait l'adhésion de savants américains. Le résultat définitif est signalé dans *Anthropos*.

Ont répondu : Boas, Brown Goldenweiser, Graebner, Hill-Tout, Reuterskiöld, Rivers, Schmidt, Swanton, Thomas, Thurnwald, Trilles et Wundt. Le P. Schmidt se chargea d'exposer et de critiquer les opinions sur le totémisme de Haddon, de Hartland et de van Gennep, et A. A. Goldenweiser celles de Lang, de Frazer et de Durkheim. Enfin le P. Schmidt avait à donner un résumé global de la discussion¹.

Comme, par suite de la guerre et de ma mobilisation, je n'ai pu recevoir que le premier fascicule de 1914 d'*Anthropos*, je ne pourrai faire état ici que des réponses de Swanton et de Wundt.

Enfin dans le courant de juin 1914, j'ai reçu du Dr Augustin Kraemer, président du Congrès des Anthropologistes Allemands à Hildesheim, prévu pour octobre, une invitation à venir exposer mon opinion sur le problème totémique; une ou plusieurs séances seraient réservées pour sa discussion; des spécialistes avaient promis leur concours. Il semble que ce devait être, de la part du groupe de savants de Berlin, de Leipzig et de Munich, une sorte de réponse à l'initiative de Goldenweiser et du P. Schmidt, le milieu des ethnographes allemands de *Globus*, de la *Zeitschrift fuer Ethnologie* et de l'*Archiv fuer Anthropologie* étant opposé à celui de l'*Anthropos*, dont les tendances leur paraissaient anti-scientifiques.

Quoi qu'il en soit, la guerre est venue interrompre cette sorte de lutttes, et ralentir tout travail de science pure. Malgré des lacunes inévitables en ce moment, il m'a paru nécessaire de marquer l'état actuel du problème totémique afin de simplifier le travail à ceux qui continuent de s'y intéresser. De même que dans l'article précédent, je n'ai pas à signaler ici les monographies uniquement descriptives, parmi lesquelles les deux

1) Cf. *Anthropos*, 1914, p. 287; voici le sommaire de l'ensemble prévu :

1. *Einleitung*, par le P. Schmidt; 2. *The social and emotional element in totemism*, par R. Swanton; 3. *Totemismus und Stammesorganisation in Aus-*

volumes de Henri Junod sur les Ba Thonga et les Ba Pédi¹ et le troisième volume de Spencer sur les Australiens² se placent au rang des meilleures, mais seulement les publications où a été considérée soit la théorie générale du totémisme, soit l'une des théories particulières en relation avec l'aspect magique et religieux de cette institution. J'ai cru préférable, pour éviter des répétitions, et à cause du grand nombre de ces publications, de ne pas suivre uniquement l'ordre chronologique, mais de les sérier plutôt d'après leur contenu.

II

APPRÉCIATION DE L'OUVRAGE DE FRAZER PAR LOISY, HÉBERT,
GOLDENWEISER, HARTLAND, GOMME ET HEAPE.

On sait que **Sir James Frazer**, après avoir élaboré trois théories différentes du totémisme, s'en est définitivement tenu à la troisième, dite conceptionniste, conceptionnaliste ou conceptionnelle. Il est revenu sur la question dans un ouvrage récent³ de la manière suivante :

tralien, par W. Wundt; 4. *The definition of totemism*, par A. R. Brown; 5. *Le totémisme chez les Fan*, par le P. H. Trilles; 6. *The terminology of totemism*, par W. H. R. Rivers; 7. *Die Natur des Totemismus*, par E. Reuterskiöld; 8. *Totemism in southern Nigeria*, par N. W. Thomas; 9. *Totemismus als kulturgeschichtliches Problem*, par Fr. Graebner; 10. *The method of investigating totemism*, par A. A. Goldenweiser; 11. *Totemism in northern America*, par C. Hill-Tout; 12. *Totemismus, viehzuechterischer Nomadismus und Mutterrecht*, par le P. W. Schmidt; 13. *Totemism in northwestern America*, par Fr. Boas; 14. *Die Psychologie des Totemismus*, par R. Thurnwald; 15. *The views of Lang, Frazer and Durkheim on totemism*, par Goldenweiser; 16. *Die Auffassungen Haddon's, Hartland's und van Gennep's vom Totemismus*, par le P. Schmidt; 17. *Zusammenfassung der Diskussion*, par le P. Schmidt.

1) Henri Junod, *The Life of a South-African Tribe*, Neuchâtel, Attinger frères, in-8, t. I, 1912, et t. II, 1913.

2) B. Spencer, *Native Tribes of the Northern Territory of Australia*, Londres, Macmillan, in-8, 1914.

3) Sir James G. Frazer, *The Belief in Immortality*, t. I, Londres, Macmillan, 1913, in-8.

« Un totem est communément une classe d'objets naturels, le plus souvent une espèce animale ou végétale, à laquelle le sauvage s'identifie d'une curieuse manière, en s'imaginant que lui-même et tous les membres de son clan sont pour des buts pratiques des kangourous ou des émous, des rats, etc. L'origine de cette identification remarquable entre des hommes et des animaux, des plantes ou d'autres choses est encore très discutée; mon opinion personnelle est que la clef du mystère est fournie par la croyance australienne sur la naissance et la réincarnation ¹. »

Et plus loin, après avoir analysé les cérémonies en rapport avec le totem Wollunqua dans la tribu Warramunga, il expose que, dans des circonstances favorables, le totémisme peut fort bien se transformer en un culte proprement dit des ancêtres, et celui-ci à son tour en un panthéon du type organisé².

Au cours des pages qui suivent, on rencontrera diverses objections qui ont été faites, par bien des auteurs se plaçant souvent à un point de vue différent, aux théories, ou si l'on préfère aux hypothèses de Frazer, et qui se formulent brièvement ainsi : 1° la théorie de la primitivité des Australiens en général; 2° la théorie de la primitivité des Arunta par rapport aux autres tribus australiennes; 3° celle de la primitivité des opinions australiennes centrales sur la réincarnation totémique; 4° celle de la valeur documentaire des légendes australiennes décrivant la période mythique de l'Alcheringa; 5° celle de l'indépendance mutuelle de l'exogamie et du totémisme; 6° celle du caractère non religieux, mais seulement magique, du totémisme primitif. La plupart des critiques n'ont considéré que deux ou trois de ces hypothèses; quelques-uns seulement les ont toutes soumises à un examen approfondi.

Dans l'article qui termine sa longue étude du livre de Frazer³ **M. Alfred Loisy** donne plutôt un essai de rattache-

1) *Loc. cit.*, p. 95.

2) *Ibidem*, p. 115.

3) Alfred Loisy, *Le totémisme et l'exogamie (huitième et dernier article)* Revue d'Histoire et de Littérature religieuses, t. IV, 1913, p. 171-186.

ment du totémisme à d'autres systèmes religieux qu'il ne propose une tentative d'explication de ce phénomène comme tel : « Le totémisme, forme rudimentaire d'organisation sociale peut n'avoir pas été universel dans l'humanité et... il ne semble pas qu'il l'ait été. Mais la mentalité qui a produit, dans certaines races humaines, le totémisme a existé partout, et ce sont des conditions d'existence différentes qui en auront ici et là diversifié les produits. »

Sans doute, et c'est de même que Goldenweiser disait que le totémisme est une combinaison particulière d'éléments caractéristiques qui en d'autres systèmes se sont combinés autrement. Or, ce qu'on voudrait savoir c'est comment une « mentalité primitive » qui a existé partout a produit dans certains cas du totémisme, et non dans d'autres cas, ni chez d'autres races; et pourquoi dans ces cas elle s'est exprimée sous une forme aussi nettement systématique.

Puis, adoptant le point de vue de Frazer qu'on trouve plus développé encore dans le volume de Durkheim, Loisy admet qu'il y a un rapport étroit entre le totémisme et le culte des ancêtres; il admet aussi un rapport (mais que nie Durkheim) entre le totémisme et le culte des animaux. Le dernier chapitre est une critique de la théorie du sacrifice de communion totémique d'abord élaborée par Robertson Smith, théorie que Frazer avait signalée sans la reprendre à son compte, que Durkheim a développée dans un sens sociologique, mais que Loisy rejette absolument : « le sacrifice même n'est pas un élément du totémisme, et l'on pourrait dire que le totémisme comme tel exclut le sacrifice ». Le seul cas, dit-il, où la confusion serait possible, à savoir l'ensemble de rites sacrificiels exécutés par les Zuñi pour fabriquer des masques et des idoles-poupées en peau de daim, « est un sacrifice qui appartient aux us et coutumes d'un peuple totémique, qui tient au totémisme de ce peuple, mais qui en tant que sacrifice, se rattache à la religion qui a grandi dans le totémisme, non au totémisme

1) *Loc. cit.*, p. 186.

même, ni aux principes fondamentaux de l'institution totémique. »

Dans l'analyse de *Totemism and Exogamy* par Marcel Hébert¹ on rencontre une remarque ingénieuse. Après avoir dit que la *loi de participation* de Lévy-Bruhl ne donne pas une explication réelle de la mentalité des « primitifs », il ajoute : « Cette explication doit remonter jusqu'au principe analogique de l'esprit qui, chez le sauvage, n'étant pas contrebalancé par des notions scientifiques, s'applique jusqu'à l'excès... Les animaux, les végétaux sont à l'origine considérés par le sauvage comme possédant des qualités précieuses, plus intenses ou meilleures que les siennes propres. Voilà un élément *qualitatif*. S'il prend le dessus dans la conscience du sauvage, le totémisme tendra vers la vénération du totem, et pourra faire place à diverses formes religieuses... Mais habituellement, le totémisme demeure plutôt *quantitatif*; le totem est un réservoir de forces, un accumulateur d'énergie. C'est pour en profiter qu'on l'a choisi, accaparé, ajouté aux ressources propres du groupe; le totémisme est surtout alors utilitaire et magique. »

Certes, il ne faudrait pas pousser à l'extrême la distinction ainsi tracée par Marcel Hébert, entre l'élément qualitatif et l'élément quantitatif du totémisme, ni prendre au pied de la lettre cette expression que le totem a été choisi de propos délibéré comme réservoir de forces utiles. Car si l'on dresse une statistique des totems dans chaque tribu australienne, et une statistique des cérémonies, on constate que la très grande majorité des totems est simplement l'objet d'interdictions, donc de rites négatifs, sans qu'il soit possible d'affirmer que le but cherché soit vraiment « utilitaire ». On notera aussi que cette théorie du dynamisme du totem anticipe dans la littérature spéciale française celle de Durkheim, et sert pour ainsi dire de pont entre les interprétations psychologiques des Anglais et

1) Marcel Hébert, *Note sur Totemism and Exogamy*, Cenobium (Lugano), sept.-oct. 1910, tir. à part, 10 pages.

les interprétations sociologiques de l'école française. Enfin, le point de vue de Marcel Hébert est surtout intéressant pour l'étude des pseudo-totémismes, comme celui des Indes néerlandaises, de Madagascar ou de l'Afrique Occidentale.

Il convient encore de signaler l'analyse fort peu tendre, agressive même parfois, mais détaillée et d'une portée générale certaine qu'a donnée de *Totemism and Exogamy* M. A. A. Goldenweiser, dans un périodique actuellement disparu qu'ont publié pendant deux années l'Association Anthropologique Américaine et la Société Américaine de Folk-Lore¹. Elle présume, comme de juste, chez le lecteur une connaissance suffisante des opinions de Goldenweiser telles qu'il les a exprimées dans sa thèse de doctorat².

L'auteur reproche d'abord à Frazer de n'avoir pas étudié l'exogamie pour elle-même et en entier, mais seulement dans les cas où elle se rencontre unie au totémisme, et seulement dans ses rapports avec ce dernier. Cette limitation, dit-il, a empêché Frazer de donner du phénomène exogamique une explication valable pour toutes ses formes.

Une deuxième critique se rapporte à une limitation du même ordre : Frazer n'a étudié les esprits-gardiens et les sociétés secrètes que par rapport au totémisme, et seulement chez les Indiens de l'Amérique du Nord, mais non comme des phénomènes qui ont leur existence et leur valeur propres d'une part, et qui se rencontrent aussi ailleurs liés au totémisme, par exemple dans l'Afrique Occidentale et en Mélanésie.

Ces deux limitations du sujet auraient placé Frazer dans un faux-jour et l'ont empêché par la suite de déterminer le caractère réel des concomitantes totémiques de l'exogamie, des esprits-gardiens et des sociétés secrètes³.

1) A. A. Goldenweiser, *Methods and Principles; review of J. G. Frazer's Totemism and Exogamy*, Current Anthropological Literature, t. II, 1913, Lancaster, Pa., p. 199-212.

2) Cf. *Publications nouvelles*, etc., pour une analyse de ce volume.

3) Goldenweiser reproche aussi à Frazer d'avoir réimprimé *in extenso* son petit volume de 1887, ce qui peut produire des confusions (on en trouvera signalée une plus loin à propos du livre de Kangarov); d'avoir oublié Cunow,

Par contre, Frazer a bien su distinguer le totémisme tant de la religion en général que du culte des animaux et des plantes, Goldenweiser se refusant à voir dans le totémisme une forme de zoolâtrie ou de phytolâtrie.

Quant à la théorie centrale de Frazer, dérivant le totémisme de la croyance des femmes arunta et de leurs voisines à la conception sans intervention de l'acte sexuel, et que le savant anglais fonde uniquement sur des faits australiens centraux et mélanésiens (découverts par Rivers), Goldenweiser la juge même indigne de discussion, non seulement parce que Andrew Lang a définitivement démontré le sens de ce qu'il appelait l'*anomalie arunta*¹, mais surtout parce que rien ne permet à Frazer d'affirmer : 1° que ces faits arunta et mélanésiens sont absolument primitifs; 2° que c'est de cette série de croyances et non d'aucune autre qu'est sorti le totémisme, avec tout son développement ultérieur. « Ayant affirmé son opinion, dit Goldenweiser, Frazer la fait suivre de huit pages remplies de ce crépuscule de mysticisme placide où il aime à s'associer au moraliste et à l'éleveur d'animaux domestiques². »

Plus grave encore serait, du point de vue méthodologique, le fait que Frazer, tout en ne regardant plus comme typiques du totémisme aucun des caractères, principes ou symptômes qu'il avait d'abord définis, considère cependant que toutes les institutions totémiques sont du même ordre, qu'elles naissent et se développent de la même manière, et qu'on a le droit de reconstituer le contenu et le développement d'un certain complexe totémique par analogie avec les données dérivées d'autres complexes totémiques. Et Goldenweiser de signaler 45 passages

Strehlow, Léon Marillier (« dont *La place du Totémisme*, etc., est un article aussi brillant dans la critique que dans la construction et assure à son auteur la place d'un précurseur »), Andrew Lang, etc.; d'avoir accordé trop de crédit à Spencer et à Roscoe « qu'il a personnellement influencés »; d'avoir commis de graves erreurs dans son exposé du totémisme et de l'organisation religieuse et sociale des Kwakiutl, erreurs que Goldenweiser rectifie au moyen de documents plus récents et mieux contrôlés; etc.

1) Dans *Anthropos*, 1910, p. 1101-1107.

2) *Loc. cit.*, p. 210.

où, selon lui, Frazer a commis cette faute de raisonnement, ou du moins d'appréciation¹.

L'auteur pourtant se défend du reproche qu'on pourrait lui adresser de se livrer à une hypercritique. Il admire, tout comme un autre, dit-il, l'œuvre considérable de Frazer, mais voudrait que ce savant tînt compte des remarques et objections qu'on lui fait, et qui se peuvent formuler ainsi :

« 1° Le volume de l'ouvrage pourrait être notablement réduit, ce qui serait tout à son avantage, en donnant moins de citations étendues et en formulant plus brièvement certains faits, tels que les termes de parenté dans le système classificatoire;

« 2° La présentation des faits n'est pas toujours objective, étant colorée par les théories de l'auteur;

« 3° Une partialité indéniable est montrée pour certains auteurs, alors que d'autres sont éliminés sans justification;

« 4° Quand plusieurs auteurs sont cités qui traitent d'une même région, leurs descriptions sont souvent juxtaposées sans aucun essai de coordination, ce qui détermine un exposé extrêmement confus;

« 5° Les relations historiques entre les tribus devraient être prises en considération, surtout en ce qui concerne la diffusion des phénomènes totémiques;

« 6° L'exposé de l'exogamie devrait être, ou bien restreint de manière à ne comprendre que celles des phases de l'exogamie qui concernent le totémisme, ou étendue de manière à présenter un traité complet du phénomène de l'exogamie aussi bien à l'extérieur qu'à l'intérieur du totémisme;

« 7° De même, les chapitres sur les esprits-gardiens et les sociétés religieuses devraient être, ou bien éliminés, ou bien étendus de manière à comprendre les régions autres que l'Amérique du Nord;

« 8° Une élaboration plus systématique des problèmes théoriques suscités par la grande masse des faits totémiques modi-

1) *Loc. cit.*, p. 244.

fierait grandement l'exposé des nombreuses phases et particulièrement des différents éléments séparés du totémisme;

« 9° En ce qui concerne les origines du totémisme et de l'exogamie, il faudrait rendre pleine justice aux théories existantes et les méthodes de l'ethnologie moderne devraient être amenées à utiliser toutes les tentatives de construction¹. »

Dans le long article que **M. Sidney Hartland** a consacré à l'exogamie² et qui contient sur ce sujet des remarques intelligentes et précises d'une grande portée théorique, on retrouvera, en plus d'objections à certaines opinions de Westermarck que j'ai signalées³, un passage sur le totémisme où Hartland dit, une fois de plus, qu'il regarde celui des Arunta et de leurs voisins centraux tel que le décrivent Spencer, Gillen et Strehlow, non pas comme une forme primitive, mais comme une forme évoluée et même décadente du totémisme. Par là se trouvent annulées pour Hartland non seulement la discussion de Westermarck contre Frazer, mais aussi la théorie fondamentale de ce dernier savant.

Certaines affirmations de Hartland ont été discutées par **Sir Laurence Gomme**⁴ qui adopte, en ce qui concerne le problème de la primitivité relative des Arunta par rapport aux autres Australiens, l'opinion de Frazer contre Hartland et Lang et admet la valeur générale de la théorie conceptionnelle.

Par contre **Andrew Lang**, comme on sait, nie cette primitivité et se range au cours de cette polémique⁵ aux côtés de Hartland : « J'ai toujours cru, dit-il, que le totémisme des Arunta est en décadence manifeste ou constitue du moins une forme récente et singulière. Et je prétends que chaque phase de cette décadence, ou de cette altération du type normal,

1) *Loc. cit.*, p. 212; j'ai traduit le plus littéralement possible.

2) E. S. Hartland, *Totemism and Exogamy*, Folk-Lore, t. XXII, 1911, p. 362-374.

3) Cf. *Publications nouvelles*, etc.

4) L. Gomme, critique de Sidney Hartland, Folk-Lore, t. XXII, 1911, p. 486-488.

5) Andrew Lang, critique de Hartland et de Gomme, Folk-Lore, t. XXII, 1911, p. 488-491.

peut être expliquée facilement et d'une manière satisfaisante. Si j'ai raison, tout l'édifice de la théorie conceptionnelle comme forme originelle du totémisme s'écroule, par déplacement de sa clef de voûte. La croyance à la conception telle qu'on la rencontre chez les Arunta ne détermine en tout cas pas la production d'un groupe d'apparentés, notion qui fait partie même de la définition *minima* que Frazer a donnée du totémisme. »

L'objection de **M. W. Heape** à la théorie conceptionnelle de Frazer est d'un tout autre ordre que celles dont il vient d'être parlé. L'auteur s'est fait connaître par des ouvrages sur la sélection appliquée à l'élevage, sur le mécanisme physiologique de la menstruation, de la stérilité et de la fécondation, et sur différents problèmes sexuels. Dans un livre consacré à l'antagonisme des sexes¹, dont il sera de nouveau parlé plus loin à propos de l'origine du totémisme et de l'exogamie, Walter Heape critique de son point de vue spécial l'interprétation que donne Frazer des faits australiens. Supposer que les hommes, à une époque quelconque de leur histoire, n'ont pas su évaluer le rapport entre l'acte sexuel et la fécondation, est, selon lui, inadmissible, puisque tous les animaux, et même les animaux inférieurs, par les précautions qu'ils prennent pour mettre leur future portée à l'abri des dangers, anticipent les résultats de l'acte sexuel et (soit par instinct ou autrement, il n'importe) seraient donc plus avancés en ce domaine que les Australiens de Frazer. Or ces Australiens ne sont pas des brutes quelconques, mais ils ont su élaborer un type de civilisation religieuse et sociale complexe et nettement organisée.

Un fait est certain : c'est qu'aucune femme n'a pu concevoir sans coït, mais d'autre part, que chaque coït n'est pas fécondant. L'homme a dû dès les débuts faire cette constatation, autant en observant les autres animaux qu'en observant sa propre espèce. Si donc des groupes humains ou des individus croient à une *lucina sine concubitu*, ce n'est là qu'une *croyance* spécifiquement magico-religieuse, ou une superstition, qui repose, non

1) Walter Heape, *Sex Antagonism*, Londres, 1913.

sur une fausse interprétation des faits réels, mais sur un *a priori*.

« Au lieu de supposer avec Frazer que l'ignorance actuellement affirmée par ces sauvages est la preuve d'une ignorance réelle de la vérité, je regarde comme bien plus probable que leurs coutumes, leurs croyances, leur système éthique si l'on veut, les obligent à nier cette connaissance; qu'ainsi a été créée une croyance supérieure, qu'il serait impie de discuter; car ce serait jeter la suspicion sur les esprits, qui sont plus puissants que les humains. » C'est la croyance en la toute-puissance des esprits des morts ou des ancêtres, vivant dans un certain marécage, dans un rocher, une grotte, une pierre, un animal ou une plante, qui a conditionné la croyance sur laquelle Frazer construit son interprétation du totémisme primitif. L'apparition de cette croyance en divers lieux du globe ne prouve pas son universalité ancienne, mais seulement une même croyance à la puissance, en toutes directions, donc aussi fécondante, des esprits, car la croyance aux esprits est universelle¹.

Si Walter Heape avait pu étudier de près les variations de tribu à tribu de l'organisation et des croyances en Australie, il aurait certainement conclu ainsi : que si les Arunta ont systématisé à ce point la croyance à la fécondation sans intervention du mâle, et en ont fait un élément aussi important de leurs cérémonies magico-religieuses, c'est que les Arunta sont plus évolués et moins primitifs que les autres Australiens. Heape aurait fourni ainsi un argument important à ceux qui prétendent que les Australiens Centraux sont précisément les plus éloignés de cette primitivité dont l'acceptation théorique sert de base à toute la théorie de Frazer.

1) *Loc. cit.*, p. 181-184.

III

LES FORMULES DE GOLDENWEISER; SA POLÉMIQUE AVEC LANG;
L'ATTITUDE DE SWANTON.

On vient de voir que Goldenweiser n'est pas précisément tendre pour les quatre volumes, ni pour les théories et les méthodes de Frazer. Cependant, il faut croire que son propre livre n'a pas paru très intelligible aux savants européens puisque, sans parler des critiques que je lui ai adressées, il en est d'**Andrew Lang** qui sont bien plus directes que les miennes.

Dans un article dont le titre seul est un manifeste¹, l'auteur anglais dit qu'il « s'est souvent demandé s'il comprenait ou non la sorte d'anglais qu'emploient M. Goldenweiser et son critique M. Lowie, tant il est extrêmement abstrait »; et il ajoute que même le panégyriste américain de Goldenweiser, qui est Lowie, a souvent mal compris celui qu'il présentait comme seul capable de dénouer le nœud totémique.

En effet, dans un article spécial **M. Goldenweiser** a publié des rectifications² où les termes abstraits précédemment employés sont expliqués, et dont plusieurs passages méritent d'être traduits en entier.

Après avoir délimité le sens du terme exogamie, qui pour être exact doit désigner non pas seulement l'interdiction de se marier dans le groupe, mais aussi l'obligation de se marier dans un certain groupe, donc se rapporter à une double réglementation, à la fois négative et positive, et après s'être défendu d'avoir proposé une « théorie unilatérale » du totémisme, l'auteur conclut :

1) Andrew Lang, *Method in the study of Totemism*, American Anthropologist, New Series, t. XIV, 1912, p. 368-382, suivi d'une réponse de A. A. Goldenweiser, *Andrew Lang on Method in the study of Totemism*, American Anthropologist, t. XIV, 1912, p. 382-391.

2) A. A. Goldenweiser, *Exogamy and Totemism defined; a Rejoinder*, American Anthropologist, t. XIII, 1911, p. 591-597.

« Les connotations du terme *socialisation*¹ tel qu'il est employé dans ma définition sont principalement psychologiques, mais non pas génétiques... Les *unités sociales* sont associées à des objets de valeur émotionnelle [ou affective] ou bien ces objets sont associés à des unités sociales, et sont ainsi *socialisés*. Lorsque les unités sociales sont nettement définies, la socialisation est *spécifique*. Soit un groupe *A* et un groupe *B* qui ont chacun certains totems. Ces groupes se combinent. Avons-nous du totémisme? Non, pas nécessairement. Car le résultat peut être simplement un plus grand groupe *C* dont certains membres observent les tabous de l'ancien groupe *B*. Mais *A* et *B* peuvent aussi se combiner, tout en conservant leur personnalité. Autrement dit, ils peuvent constituer des *unités sociales définies* (par exemple des *clans*) et les tabous observés par ces deux clans comme unités sociales définies se trouvent par là même *socialisés* à l'intérieur des clans pour former le noyau d'une communauté totémique. Mais il n'est nul besoin de constructions schématiques de ce genre. Car le terme de *socialisation* n'est pas autre chose qu'une description en termes psychologiques de ce que nous constatons en réalité dans les communautés totémiques.

« Les totems, tout autant que les croyances, cérémonies, représentations artistiques, etc. qui leur sont concomitantes, sont dans les groupes totémiques toujours socialisés à l'intérieur des unités sociales auxquelles ils se rapportent; ce sont leurs prérogatives ou symboles. Une telle condition ne peut être regardée comme primaire; la socialisation spécifique d'une croyance ou d'un acte est évidemment un processus psychologique dans les esprits des individus qui constituent l'unité sociale. Pendant la période de formation d'un complexe génétique, ce processus doit avoir lieu pendant quelque temps (disons pendant plusieurs générations) avant que le nouveau rapport psycho-sociologique puisse devenir un facteur fixé

1) Je rappelle la définition du totémisme proposée par Goldenweiser : « le totémisme est une socialisation spécifique de certaines valeurs émotionnelles ».

dans la conscience sociale du groupe, bien que, dans une communauté totémique développée, le temps nécessaire pour la socialisation d'éléments totémiques nouveaux puisse être court... Tous les complexes totémiques sont déterminés génétiquement et constitués psychologiquement par le fait que les unités sociales composantes de ce complexe sont associées à des éléments totémiques divers, ou que les éléments totémiques sont *socialisés* à l'intérieur des limites des unités sociales¹ ».

J'espère avoir traduit bien fidèlement l'auteur américain, mais je n'espère pas l'avoir compris. Ou du moins, si je remplace ces termes savants, qui sont de beaux exemples de jargon psycho-socio-philosophique, par des mots du langage courant, je crois comprendre qu'il s'agit du mécanisme de l'assimilation par des collectivités bien délimitées d'éléments adventices importés du dehors ou inventés par les membres de la communauté, mécanisme dont les modes sont déjà bien connus par ailleurs. En tout cas, il ne me semble pas que cet exposé ne puisse valoir que pour le totémisme ; et il me semble qu'il vaut tout autant, par exemple, pour le mécanisme de la formation et de l'évolution du christianisme pendant les quatre ou cinq premiers siècles... Cependant, je n'ose rien affirmer.

Et je trouve fort excusable Andrew Lang d'avoir « mal interprété » les expressions de Goldenweiser. Comme cette polémique, quoique concernant la méthode, ne consiste guère qu'en critiques de détail, je n'y insisterai pas. Cependant on trouve dans la réponse de Goldenweiser à Lang quelques passages qui ne manquent pas de portée large.

Il explique notamment que son livre avait simplement pour but de déterminer quel est le caractère commun à toutes les formes de totémisme. Ayant éliminé les caractères qui se rencontrent ailleurs sans être accompagnés de totémisme, tels que l'exogamie, le tabou alimentaire, la représentation figurée de l'être ou de l'objet sacrés, la cérémonie d'initiation, la céré-

1) *Rejoinder*, etc., *loc. cit.*, p. 595-596.

monie purement magique, etc... « il pensait avoir trouvé comme caractère commun le fait que dans toutes les organisations totémiques se retrouve une différenciation d'un groupement en *unités sociales définies* (vulgairement appelées *clans*), et à l'intérieur desquelles les divers caractères, dits totémiques, sont *socialisés*. Le contenu spécifique de ces caractères dans chaque clan est différent, mais la forme qu'ils revêtent est strictement identique dans toutes les unités sociales du groupement ; ces unités peuvent par suite être décrites comme constituant des *unités totémiques équivalentes* dont l'agrégat constitue une organisation totémique »¹.

On fera remarquer à l'auteur que cette même recherche en vue d'une élimination de ce qui n'est pas spécifiquement totémique a été entreprise par tous ceux qui se sont attaqués au problème, depuis Herbert Spencer qui trouvait comme résidu un nom d'ancêtre divinisé jusqu'à Lang, qui a trouvé un sobriquet, depuis Frazer qui a trouvé la croyance à la *lucina sine concubitu* avec réincarnation des âmes ancestrales, jusqu'à Durkheim qui trouve l'emblème. Quand, pourtant, j'ai tenté de discerner du totémisme à Madagascar, ces théories unilatérales m'ont tellement paru sujettes à caution, que j'ai énuméré plusieurs caractères et refusé de voir partout un même et seul totémisme à divers degrés de dégénérescence. Andrew Lang a donc raison de dire à Goldenweiser que, vocabulaire à part, nous sommes tous d'accord sur la méthode à employer, qui n'est autre qu'une transposition de la méthode d'analyse chimique.

Lang ajoute que, du moment que certains caractères sont éliminés comme n'ayant rien de spécifiquement totémique, il suffit que la théorie du surnom explique ce qui l'est réellement, pour que cette théorie fournisse la solution cherchée. Mais, un argument reste toujours valable contre Lang : c'est le passage du surnom à l'organisation sociale et à la constitution du « complexe » totémique qu'on a de la peine à s'expliquer.

1) *Method, etc., loc. cit., p. 384.*

Un autre partisan américain de Goldenweiser est **M. John R. Swanton**, qui commence sa réponse à l'enquête d'*Anthropos*¹ en disant que, de tous les auteurs qui se sont occupés du totémisme, Goldenweiser est le seul qui ait évité de donner du phénomène global une explication particulariste, c'est-à-dire fondée sur le choix de l'un des éléments du complexe totémique comme étant seul essentiel et fondamental. De toutes les définitions proposées, celle de Goldenweiser serait la meilleure parce qu'elle est la plus large, bien qu'elle ne le soit même pas assez. Sans doute, chaque savant fait une liste des caractères fondamentaux du totémisme qui diffère de la liste dressée par chacun des autres savants. Mais si on les compare entre elles, et qu'on retienne, pour une liste définitive, tous les éléments proposés, on n'est pas loin de se faire une idée complète du totémisme. Or, cette notion est bien rendue par la formule de Goldenweiser sous condition de distinguer deux éléments dans le totémisme, l'élément social et l'élément affectif, vulgairement appelé religieux².

C'est à analyser le rapport de ces deux éléments qu'est consacré l'article de Swanton, qui se fonde surtout sur les faits des États-Unis et du Canada dont, comme on le sait par ses nombreuses et fort bonnes publications (sur les Tlingit, les Haida, etc.), il a fait une étude directe approfondie.

Que les faits de totémisme aient un sens collectif et que le totémisme réagisse sur toutes les autres institutions, voilà, dit Swanton, qui n'a rien d'extraordinaire; c'est le contraire qui le serait. Mais cet élément social n'est pas propre au seul totémisme et ne se constate pas davantage en lui que dans d'autres rituels, ou marques, ou emblèmes, ou systèmes magiques, etc. En outre, le rapport entre l'élément social et l'élément religieux n'est pas le même chez tous les groupements totémiques.

1) J. R. Swanton, *The social and the emotional element in Totemism*, *Anthropos*, 1914, p. 289-299.

2) C'est, comme on voit, un retour à la distinction tracée par Frazer dans *Totemism* en 1887.

« Si l'attitude animiste à l'égard de la nature ne se rencontrait qu'associée à des groupes exogamiques ou à des subdivisions tribales exogamiques ; si les groupes exogamiques étaient toujours totémiques ; s'il n'y avait pas d'autres tabous que ceux de clan ou de *gens* ; si les noms empruntés au règne animal étaient toujours employés à l'intérieur des groupes totémiques dans leur sens littéral et nulle part ailleurs ; si la descendance n'était jamais comptée à partir d'un être surnaturel autre qu'un animal-totem ; bref, si un certain ensemble de coutumes et de croyances était toujours associé de la même manière et non d'une autre, nous aurions le droit de considérer le totémisme comme une institution distincte et d'admettre l'existence d'un stade totémique dans l'humanité.

« Mais tel n'est évidemment pas le cas. Dans l'Amérique du Nord seule nous trouvons les Kutchin, les Crow (Corbeaux), les Hidatsa et les Choctaw avec des divisions exogamiques, mais sans totems ni noms totémiques ; les Nootka et les Lillooet avec des totems, ou du moins avec des noms animaux ressemblant à des noms totémiques, mais sans divisions exogamiques ; les *gentes* Omaha avec des tabous totémiques, mais les Fox (Renards) et les Indiens de la côte nord-ouest sans tabous totémiques. Les noms personnels de la plupart des Tlingit dérivent des armoiries de clan, alors que ce cas est extrêmement rare chez leurs voisins Haida. Les Lillooet et quelques tribus Pueblo, ainsi que les Creek, se croient descendus de l'animal-totem, mais les Tlingit, les Haida, les Tsimshian et les Iroquois ne le croient pas. En fait, quand on en vient à examiner de près le totémisme d'une région donnée, on ne le trouve pas du tout sous la forme d'une formule simple d'application indéfinie. En plus des différences qui viennent d'être indiquées en gros, on constate que, dans l'Amérique du Nord, l'organisation sociale et les caractères totémiques de l'une des tribus ne permettent pas d'interpréter le totémisme de sa voisine, au lieu qu'on peut constituer de-ci de-là divers groupes de trois ou quatre tribus chaque dans lesquelles les phénomènes totémiques se ressemblent suffisamment. Mais ces tribus vivent

loin les unes des autres, et il est impossible de décider » si ces coïncidences sont dues à des emprunts ou à des évolutions parallèles.

« En reportant sur une carte les données actuelles concernant le totémisme, on découvre que dans l'Amérique au nord du Mexique se distinguent quatre et peut-être cinq groupes géographiques à totémisme caractérisé, en dehors desquels vivent de très nombreux groupements sans phénomènes totémiques vrais, ni véritables divisions exogamiques. De même, il résulte des faits recueillis par Frazer que l'on peut discerner dans le reste du monde des groupes totémiques de même ordre : un petit groupe totémique dans l'Amérique centrale ; un et peut-être davantage dans l'Amérique du Sud ; au moins un en Afrique ; un ou deux dans l'Inde ; un à Sumatra ; un en Nouvelle-Guinée et en Mélanésie ; et un en Australie. Je recommande, continue Swanton, de faire un effort pour fixer les frontières de chacun de ces groupes géographiques et de chercher s'ils ont manifesté une tendance à l'expansion. »

Enregistrons ce conseil, que m'avait déjà donné Léon Marillier quand je lui soumis mon projet de thèse, et dont il est vrai de dire qu'on ne l'a guère suivi jusqu'ici. Je me permettrai d'ailleurs de faire remarquer à Swanton que les ethnographes américains sont dans une situation privilégiée en ce qui concerne les enquêtes directes et le contrôle incessant des données rapportées par les divers explorateurs, tant par la proximité et la pacification des tribus que par le climat. Pour l'Afrique notamment, les matériaux sont si fragmentaires et les interprétations des observateurs souvent si étranges (voir plus loin ce qui est dit du totémisme des Fang), que la délimitation exacte de ces « aires totémiques » me paraît bien aléatoire en ce moment.

Quoi qu'il en soit, voici la conclusion de Swanton : « Ce qu'on nomme totémisme est une association, ou une tendance à l'association, de divers éléments dont une série est sociale et dont l'autre peut être dite émotionnelle, affective ou religieuse sans danger d'exagération. Il faut donc abandonner le classe-

ment de Frazer des totems en totems de clan, totems sexuels, et totems individuels. Toute classification nouvelle doit être basée sur les différents modes suivant lesquels ces deux séries se combinent pour former le complexe totémique. La distinction qui paraît le plus commode est celle entre tribus totémiques à descendance utérine, tribus totémiques à descendance masculine, et tribus non-totémiques; mais il peut être plus commode encore de fonder cette division sur l'élément purement social de la réglementation matrimoniale. Cependant, il ne faut pas oublier que n'importe quel phénomène totémique peut avoir parfois une signification génétique, et parfois une valeur purement classificatoire ».

Cette attitude de Swanton élimine, comme on voit, les méthodes qui avaient acquis la prépondérance, et supprime net toute l'œuvre de Lang; de Frazer, de Durkheim, etc., puisque le poids de l'analyse ne se porte plus sur l'élément croyance, rite ou légende, mais sur le seul élément social laïque : mode d'héritage du totem ou réglementation matrimoniale (exogamie et endogamie). Il me semble qu'on peut voir là un retour vers la méthode de Morgan, et que cette attitude, si elle convient peut-être à l'étude du totémisme américain, ne vaut pas pour celui des autres peuples du globe, où l'élément psychique et rituel est d'une importance égale, sinon même supérieure à l'élément proprement social et institutionnel. Le problème fondamental, en tout cas, n'est pas attaqué : Swanton ne donne aucune définition du totémisme qui soit utilisable pratiquement pour distinguer dans un cas donné, par exemple chez les Bambara du Niger, si le « complexe » qu'on rencontre chez ce peuple est totémique ou non.

IV

LA DÉFINITION DU TOTÉMISME; OPINIONS DE SCHMIDT ET DE TRILLES; L'ATTITUDE PRATIQUE DE RIVERS.

Les raisons pour lesquelles une série de conférences de la Première Semaine d'Ethnologie religieuse de Louvain en 1912 a été réservée au totémisme ont été exposées de la manière suivante par l'organisateur de la Semaine ¹ :

1° La question est à l'ordre du jour;

2° Elle intéresse les catholiques par la théorie du sacrifice totémique de Robertson Smith et par les ouvrages de vulgarisation de Salomon Reinach;

3° La compilation de Frazer met à la disposition de tous une masse considérable de matériaux;

4° Certains missionnaires, comme le P. Trilles pour le Congo français, ont fait connaître des documents inédits de la plus haute importance théorique;

5° Il importe de réfuter les théories régnantes et de faire prédominer d'autres théories qui seules contiennent la vérité; ceci est une allusion à la théorie de « l'Age Totémique » de Wundt, Graebner, et autres savants allemands.

Un fait sur lequel tous doivent être d'accord, dit le P. Schmidt ¹, c'est « qu'il n'y a de vrai totémisme que le totémisme de groupe, parce que seul il a une fonction sociologique déterminée. Le totémisme individuel et le totémisme sexuel appartiennent à une autre catégorie. A la base du totémisme de groupe se trouve la croyance à la descendance : le groupe descend du totem, quel qu'il soit. Du moins il en est ainsi en Australie et en Mélanésie; au lieu qu'en Indonésie à côté de l'idée de *descendance* se rencontre celle de *parallélisme* : entre l'ancêtre du groupe humain et le totem-ancêtre d'espèce ani-

1) W. Schmidt, *Le totémisme en Océanie et en Indonésie*, Semaine, etc., loc. cit., p. 225-226.

2) *Ibidem*, p. 226-228.

male, il est intervenu autrefois des relations d'amitié secourable ou, plus rarement, d'hostilité ».

Un deuxième point fort important¹ serait la nature du totem. Dans l'Australie du Sud et du Sud-Est, les totems sont presque tous des animaux; dans l'Australie du Nord, du Nord-Est et surtout du Centre, les totems sont non-seulement des animaux, mais aussi des plantes et des objets naturels (soleil, lune, feu, etc.). Hors d'Australie, les Batak de Sumatra n'ont que des totems du règne animal; le reste des Indonésiens en prend aussi dans les autres règnes.

A cette distinction qui selon Wundt, Graebner, Schmidt et Rivers aurait une importance fondamentale pour l'intelligence du totémisme, s'ajoutent deux séries de faits : 1° dans certaines îles de l'Océanie (Fidji, Nouvelle-Guinée, etc.), on rencontre des *totems multiples* c'est-à-dire qu'un même groupe est en relation fixe avec plusieurs totems tant animaux que végétaux, et non pas avec un seul; 2° certains peuples ont non pas un totem complet mais une partie de totem (tête, cœur, feuilles, etc.); c'est le *totem partiel* ou *split-totem* de Frazer.

Au problème totémique serait intimement lié le problème de l'exogamie et celui des classes matrimoniales, à la solution desquels l'auteur consacre ses efforts depuis plusieurs années. On peut donc s'étonner que dans la définition *minima* qu'il donne, et qu'on a lue ci-dessus, il n'ait pas introduit un paragraphe indiquant la valeur de classification des faits totémiques qu'on peut attribuer à la réglementation sexuelle et matrimoniale.

En tout cas, étant données les limitations dans l'emploi du mot totémisme que le P. Schmidt signale comme nécessaires, on ne comprend pas son enthousiasme pour les « découvertes importantes » du P. Trilles², ni qu'il ait adopté l'usage que fait cet auteur de ce mot pour désigner l'ensemble extrêmement enchevêtré de croyances et de coutumes qui ont cours dans une vaste région de l'Afrique Équatoriale³.

1) *Loc. cit.*, p. 229-230.

2) H. Trilles, *Le Totémisme chez les Fân*, Munster i. W., 1912.

3) H. Trilles, *Le totémisme africain*, Semaine, etc., p. 237-245.

Le P. H. Trilles a publié les résultats complets de son enquête chez les Fang (ou Pahouins) dans un volume dont sa conférence de Louvain est un bon résumé, et dont probablement son article annoncé¹ ne pouvait que répéter les thèses. Voici donc, selon Trilles, ce qu'est le totémisme des Fang ou Pahouins du Congo français et du Gabon, population qui selon certains auteurs compterait 7 millions d'individus.

« Les Fân sont tous totémistes... Pour les Fân, le totem est un *etotore*, un protecteur, un gardien fort, un défenseur. C'est un être réel et tutélaire. Tout totem est *etotore*, mais tout *etotore* n'est pas un totem. Seul est totem le protecteur d'un groupe. Il peut être considéré en deux états : comme être protecteur ayant son existence propre ; ou en tant que matérialisé dans un objet. Si une tribu, celle des Ebinzes par exemple, a pour totem la panthère, seules celles d'entre les panthères qui descendent de la panthère ancestrale alliée à l'ancêtre humain de la tribu servent de *mvamayôn*, c'est-à-dire de totem tribal. Les autres panthères non apparentées à celle-ci ne sont pas *mvamayôn*. »

Autrement dit, à la tribu humaine correspond une tribu animale, et c'est entre les membres de ces deux tribus seulement qu'existe le lien de parenté et de protection ; ce lien n'existe pas entre une tribu humaine et une espèce animale tout entière, sans distinction d'individus ou de familles. Ce qui revient à constater que s'il s'agit là d'une forme de totémisme, ce ne saurait être en tout cas du totémisme proprement dit, conforme à la définition courante fondée sur les faits australiens et même à celle du P. Schmidt.

Un deuxième caractère du totem fân serait « de se matérialiser réellement dans un objet, tel qu'un os ou un fragment quelconque qui doit lui avoir appartenu, ou bien symboliquement sous forme de dessin, de tatouage, d'emblème ou de nom. Le Fân désigne toujours son totem non par son nom réel, mais par son nom symbolique »².

1) Dans *Anthropos*, 1914.

2) *Loc. cit.*, p. 238 et 239.

3) *Loc. cit.*, p. 239 et 240.

On ne voit pas comment cette pratique fournit à Trilles une raison pour parler de totémisme : l'emploi de l'emblème, du nom sacré, ou de tout autre moyen détourné prouve seulement que cet animal, et par suite tout ce qui a été en contact avec lui, est puissant, dangereux, impur, etc. Cette pratique se rencontre dans toutes les formes du totémisme, mais tout autant dans toutes les formes de magie et de religion ; elle n'est pas un caractère typique du totémisme et ne peut servir ni à le définir, ni à le discerner.

La confusion terminologique augmente encore dans le passage suivant : « Essayons de donner une idée de la variété des totems auxquels le Fân attribue une existence réelle. A ses yeux chaque fraction constitutive de la tribu a un totem particulier. Outre le totem *national*, on compte au pays fân trois grands totems : le totem *tribal*, le totem *de clan* et le totem *familial* ; à côté de ces trois catégories, il y en a encore trois autres : le totem *individuel*, le totem de *société secrète* et le totem de *confrérie*... Il n'y a de totem individuel que pour le mâle, en tant que chef d'unité sociale ; ce totem peut être toute sorte d'animal, de végétal ou de minéral ; cependant les femmes peuvent avoir aussi un protecteur, qui est toujours un animal. » Bref, toute collectivité quelle qu'elle soit a son totem, qui est dit *mwame* tout court¹.

Si jamais le lecteur réussit à discerner où et quand il y a totémisme chez les Fang dans ces conditions, il pourra s'estimer heureux : car dans cette liste de totems, il n'y en pas un qui réponde à la définition *minima* posée par Lang, Frazer et le P. Schmidt lui-même. Tous nos efforts pour restreindre à une catégorie bien délimitée de faits les termes de totem et de totémisme sont nuls pour le P. Trilles, qui en arrive ainsi à faire du totem un équivalent du *genius* latin ou de tout autre génie protecteur d'individus et de groupes quelconques. La preuve que tel est bien le défaut terminologique de notre auteur, c'est qu'il expose à la fin de sa conférence que même l'élément vrai-

1) *Loc. cit.*, p. 241-242.

ment distinctif du totémisme, à savoir la croyance à une descendance, ne se rencontre à aucun degré chez les Fang :

« Le *mvamayón* dont il a été parlé ci-dessus n'est pas l'ancêtre direct, le père de la race ; il n'est que l'ancêtre éponyme de cet ancêtre direct. Les Fân ne croient nullement, quoi qu'en aient pensé certains ethnologues, descendre de leur totem par voie de génération effective et réelle. Leur parenté avec ce *mvamayón* provient de deux sources, l'une directe, par échange et transfusion du sang, et l'autre spirituelle, en ce que le *mvamayón* est le protecteur attitré. Ce lien de protection n'assure pas à la tribu son existence, sa prospérité matérielle, mais seulement son maintien comme collectivité par la perpétuité des rites et par tout un ensemble de prescriptions et de défenses »¹.

Une autre définition *minima* est due à un savant anglais dont ne sauraient être niés ni le don d'observation directe, ni l'ingéniosité originale en matière de théories, ni une connaissance parfaite de la littérature tant américaine qu'européenne du problème totémique. Dans sa grande monographie sur les Mélanésiens et leurs civilisations anciennes et actuelles², **M. W. H. R. Rivers** s'exprime comme suit :

« Dans la première partie de cet ouvrage, j'ai évité avec soin tout emploi du mot totem et même toute allusion au totémisme. Je me suis contenté de décrire la connexion entre certains animaux, végétaux ou autres objets et des groupements sociaux, et j'ai laissé de côté la nature de cette connexion. Le premier point qu'il me faut maintenant élucider est de savoir si cette connexion entre certains objets et certains groupes qu'on trouve en Mélanésie doit être regardée comme du totémisme. Par totémisme j'entends une forme d'organisation sociale qui présente trois caractères principaux :

« 1° La connexion d'une espèce animale ou végétale ou d'un objet inanimé ou d'une classe d'objets inanimés avec un groupe

1) *Loc. cit.*, p. 242-243.

2) W. H. R. Rivers, *The History of Melanesian Society*, Cambridge, University Press, 2 vol. grand in-8, 1914.

social défini de la communauté et typiquement avec un groupe exogamique ou clan ;

« 2° La croyance en une parenté entre les membres du groupe social et l'animal, la plante ou l'objet, croyance qui s'exprime souvent sous forme de croyance à la descendance du groupe humain à partir de l'animal, de la plante ou de l'objet ;

« 3° Le respect témoigné à l'animal, à la plante ou à l'objet, la forme typique de ce respect consistant en ceci que l'animal ou la plante ne peuvent pas être mangés, alors que l'objet inanimé ne peut pas être utilisé, ou du moins ne peut l'être qu'avec certaines restrictions »¹.

C'est reconnaître l'équivalence de l'élément social, de l'élément psychologique et de l'élément rituel.

Je ne saurais décrire ici en détail les diverses variétés du totémisme dans les îles mélanésiennes, ni exposer, même brièvement, la théorie de Rivers sur le mode de peuplement de ces îles, qui se serait fait par l'adjonction à une population autochtone encore subsistante, mais clairsemée, d'autres groupes appartenant les uns à un groupement que Rivers appelle *le peuple du kava*, l'autre *le peuple du bétel*, tous deux venant probablement de l'Indonésie. Le totémisme aurait été introduit en Mélanésie par le peuple du kava² sous une forme qui sera signalée plus loin, quand j'examinerai les théories sur l'origine du totémisme. Ce qu'il importe de mettre en lumière ici, c'est que Rivers, tout en regardant comme équivalents trois des éléments constitutifs du totémisme, considère pourtant que l'élément psychologique est à tous égards le plus important :

« L'identification avec des animaux ou des plantes est le caractère psychologique central qui supporte le totémisme mélanésien. Si actuellement vous interrogez un Mélanésien sur l'ancêtre totémique dont il se croit descendu, il parle à un moment de cet ancêtre comme s'il était un être humain, et à

1) *Loc. cit.*, t. II, p. 75. Le même auteur doit avoir publié dans *Anthropos*, 1914, un article sur le totémisme mélanésien dont je n'ai pu avoir connaissance pour les raisons indiquées ci-dessus.

2) Rivers, *loc. cit.*, t. II, p. 357-358 et 360.

un autre moment comme si c'était un animal. Si vous essayez de déterminer quand ou en quel endroit le changement s'est produit, vous trouvez qu'il n'y a pas eu à proprement parler de changement, mais que le héros du récit est pensé continuellement comme étant à la fois humain et animal. Vos efforts pour atteindre une précision qui réponde à vos propres conceptions apparaissent à vos informateurs comme une impuissance de votre part à comprendre de quoi il s'agit. Si vous persistez dans vos tentatives, ils perdent courage, et refusent de parler davantage en prétendant qu'ils ont oublié le reste de l'histoire, ou bien continuent leur récit sans s'occuper de vous, ni des difficultés que vous suggérez... Cette identification ne caractérise pas seulement les récits qui ont pour champ d'action le passé mais c'est... une croyance encore actuellement active, tantôt associée au totémisme et tantôt indépendante de lui... Bref, en ce moment même existe une croyance en une relation telle entre des êtres humains et des animaux ou des plantes, qu'on ne peut lui appliquer que notre catégorie de l'identité... C'est cette idée d'identité à des animaux ou des plantes qui appartenait ou doit être attribuée au peuple du kava et à ses descendants et qui a agi comme point de départ pour la formation du totémisme mélanésien¹. »

On aura remarqué que cette croyance fondamentale à l'identité de l'homme et de son totem, maintenue par la croyance connexe à un lien de descendance spécifique, n'est pas, selon Rivers, uniquement liée au totémisme, en Mélanésie, ce qui n'est pas pour étonner, puisqu'on la rencontre aussi en dehors du totémisme en Indonésie, à Madagascar et dans la majeure partie de l'Afrique. Mais c'est bien dans le totémisme, tant mélanésien ou nord-américain et bantou que mélanésien, qu'on la trouve comme élément nécessaire et fondamental d'un système complet de représentations et d'actes. Je crois donc

1) Ici Rivers renvoie à un certain nombre de légendes et de faits publiés en détail dans son t. I, p. 154, 210, etc.

2) *Loc. cit.*, t. II, p. 359.

justifiée l'attitude que prend Rivers dans la question de la définition du totémisme, tout en ayant cependant à lui opposer quelques objections qu'on lira plus loin.

Les savants dont les travaux viennent d'être analysés se sont efforcés de tenir compte en même temps de tous les éléments du problème totémique et de ne pas en subordonner la plupart à l'un d'entre eux. L'ouvrage dont j'ai à parler maintenant est conçu sur un tout autre plan, et suivant une méthode essentiellement différente; loin d'exposer la complexité du phénomène totémique, son auteur la nie, et la remplace par une théorie, ou plutôt par une affirmation, de simplicité essentielle et primitive.

V

LE TOTÉMISME COMME RELIGION; OPINION DE FRAZER; LE LIVRE DE DURKHEIM.

On sait que Frazer, après avoir d'abord reconnu au totémisme une valeur religieuse équivalente à sa valeur sociale, la lui a ensuite déniée totalement et n'a plus voulu voir dans les rites et cérémonies totémiques que des opérations magiques, sous prétexte qu'il y manque l'élément fondamental du religieux, à savoir le sentiment de subordination déférente et pieuse : « C'est une grave erreur, a-t-il dit, que de parler du totem comme d'un dieu... puisque le totem est considéré comme l'égal et l'ami de l'homme¹ ».

J'ai fait à cette opinion quelques objections qui concordent avec celles de Lang, de Hartland et d'autres ethnographes. Par contre, l'attitude de Frazer a rencontré la chaude approbation du P. Schmidt. Cependant, aucun ethnographe n'aurait osé aller aussi loin dans la théorie du caractère religieux du totem et du totémisme que l'a fait **M. Émile Durkheim** dans un volumi-

1) Frazer, *Totemism and Exogamy*, t. IV, p. 5 et p. 27-28, 101-102.

neux ouvrage dont la documentation est principalement fondée sur les faits australiens-centraux¹.

L'interprétation que Durkheim donne du totémisme en général, si elle n'apporte aucune solution réelle en ce qui concerne les problèmes de l'origine, de la formation, de l'évolution, du contenu et des modalités du totémisme, ne manque pas d'intérêt par la manière dont ces divers problèmes sont groupés, puis utilisés en vue d'une théorie générale de la religion.

Le point de départ de toute la construction de Durkheim est la conception qu'il s'est faite de la nature de la société. Ce n'est pas pour lui un simple mode de vie en commun, une combinaison d'états de conscience et d'actes individuels, mais bel et bien « une réalité *sui generis* »², « une réalité spécifique... la société n'est pas un empire dans un empire ; mais elle fait partie de la nature... le règne social est un règne naturel, qui ne diffère des autres que par sa complexité »³. La société comme la conçoit l'auteur est davantage encore : « une société a tout ce qu'il faut pour éveiller dans les esprits, par la seule action qu'elle exerce sur eux, la sensation du divin ; car elle est à ses membres ce qu'un dieu est à ses fidèles, parce qu'elle a une nature qui lui est propre, différente de notre nature d'individus »⁴.

Ce postulat, car c'est là une conception apriorique de l'auteur, mais non le résultat de l'étude des notions et des sentiments humains même dans les sociétés inférieures, a déterminé le mode d'étude et le mode d'interprétation du totémisme adoptés par Durkheim. Les meilleurs documents, pour l'analyse des formes les plus primitives connues, sont donnés par les sociétés dites inférieures, et parmi elles par les Australiens, parce que, selon l'auteur, « en même temps que tout y est

1) Emile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris, Alcan, 1912, in-8.

2) Durkheim, *Formes élémentaires*, p. 22.

3) *Ibidem*, p. 25.

4) *Ibidem*, p. 295, 297.

uniforme, tout y est simple »¹, les phénomènes sociaux ne s'y présentant que sous le mode collectif mais non encore sous le mode individuel; « la religion y est une religion de groupe, pure, sans aucune adjonction d'éléments individualistes »²; et parmi les systèmes de groupement possibles, le plus uniforme, le moins complexe, le plus simple serait le clan³; or le totémisme est une religion de clan⁴.

Il serait trop long de discuter pas à pas tous les raisonnements de Durkheim, mais encore faut-il observer que la plupart de ses propositions premières sont inexactes. En effet, les sociétés inférieures sont, non pas plus simples, mais aussi complexes que les sociétés supérieures, sinon comme formes extérieures, du moins comme mécanisme interne et comme enchevêtrement des fonctions sociales. Elles ne sont pas non plus uniformes absolument, ni homogènes, mais au contraire

1) *Loc. cit.*, p. 7, 8, 11 note, 135; cf. p. 267.

2) *Ibidem*, p. 135.

3) *Ibidem*, p. 136.

4) *Ibidem*, p. 142 et tout le développement p. 238-239 : « les croyances totémiques sont de nature manifestement religieuse, puisqu'elles impliquent une classification des choses en sacrées et en profanes... nous avons l'assurance que cette religion est la plus primitive qui soit actuellement observable, et même, selon toute vraisemblance, qui ait jamais existé. Elle est en effet inséparable de l'organisation sociale à base de clans. Non seulement on ne peut la définir qu'en fonction de cette dernière, mais il ne semble pas que le clan, sous la forme qu'il a dans un très grand nombre de sociétés australiennes, ait pu exister sans le totem. Car les membres d'un clan même ne sont unis les uns aux autres ni par la communauté de l'habitat, ni par celle du sang, puisqu'ils ne sont pas nécessairement consanguins, et qu'ils sont souvent dispersés sur des points différents du territoire tribal. Leur unité vient donc uniquement de ce qu'ils ont un même nom et un même emblème, de ce qu'ils croient soutenir les mêmes rapports avec les mêmes catégories de choses, de ce qu'ils pratiquent les mêmes rites, c'est-à-dire, en définitive, de ce qu'ils communient dans le même culte totémique. Ainsi le totémisme et le clan, tant du moins que ce dernier ne se confond pas avec le groupe local, s'impliquent mutuellement. Or, l'organisation de clans est la plus simple que nous connaissions... Une religion aussi étroitement solidaire du système social qui dépasse tous les autres en simplicité, peut être regardée comme la plus élémentaire qu'il nous soit donné de connaître. Si donc nous parvenons à trouver les origines des croyances... [totémiques] nous avons des chances de découvrir du même coup les causes qui firent éclore le sentiment religieux dans l'humanité ».

multiformes et très hétérogènes, au point que nos cadres de classement modernes ne conviennent pas lorsqu'on tente de sérier leurs éléments constitutifs ; ainsi, ni l'exogamie, ni le système classificatoire, ni les variétés de groupement fondées sur les différents calculs de la filiation ne sont dans les sociétés dites civilisées des institutions fondamentales, alors que toutes nos institutions modernes existent à côté d'elles même dans les sociétés les plus primitives connues.

Ainsi s'expliquent à la fois la difficulté de l'ethnographie, la complexité de notre terminologie et l'impossibilité où l'on se trouve, pour peu qu'on accepte l'enseignement direct des faits, de tracer un schéma unique d'évolution pour l'histoire de la civilisation humaine considérée dans son ensemble. Les hommes ont inventé un grand nombre d'institutions, dont beaucoup ont suivi leur évolution propre jusqu'au bout d'une impasse, et seules quelques-unes d'entre elles ont pu être conservées, et constituer ce qu'on nomme à proprement parler la civilisation. Parmi ces institutions qui ont abouti à une impasse se trouvent l'exogamie et le totémisme, ainsi que le système des castes ou la polyandrie. Vouloir fonder sur de tels phénomènes une théorie générale de la religion et de la société, comme l'a fait Durkheim, ne pouvait conduire qu'à une vue erronée de la réalité, et à une interprétation forcée des documents.

C'est ce qu'on aperçoit lorsque Durkheim tente d'analyser le totem et le totémisme. Il a été obligé d'en subordonner les caractères principaux aux caractères secondaires et de renverser complètement les termes des définitions. Pour Durkheim, le totem est d'abord et avant tout un nom¹ ; mais de plus, il est davantage encore un emblème². Le nom et l'emblème constituent, selon lui, les caractères essentiels et spécifiques du totem, d'où dérivent ses autres caractères, par exemple sa nature animale ou végétale, ou l'apparentement de l'espèce animale ou végétale au clan humain. La première affirmation, que le totem

1) *Loc. cit.*, p. 154.

2) *Ibidem*, p. 158, 172, 177, etc.

est un nom, est connue dans la science; c'est la théorie nominaliste de Herbert Spencer et d'Andrew Lang; la seconde est tout aussi connue : c'est la théorie de Diodore de Sicile, de Garrick Mallery¹, de Max Muller, de A. H. Keane²; elle avait été admise d'abord par Lang en 1884, mais il l'a définitivement rejetée en 1903³. Il est au moins étonnant que Durkheim, qui est cependant très au courant de la littérature du totémisme, ne cite aucun de ces auteurs, et semble croire nouvelle et décisive sa théorie emblématique, qui compte parmi les plus anciennes et les moins admissibles.

Pour l'établir, Durkheim a dû, comme ses devanciers, se fonder avant tout sur les faits nord-américains⁴, et donner ensuite des faits australiens une interprétation compliquée, ou tout au moins bizarre⁵ qui lui permette d'affirmer que dans les *churinga* ou pierres sacrées ornées de dessins et dans les échafaudages dits *nurtunja* et *waninnga*, ce qui est l'essentiel, c'est le dessin et l'emblème⁶ au lieu que le totem comme tel n'y serait pour rien⁷.

Bref pour fonder sa double théorie nominaliste et emblématique, l'auteur est forcé de retourner complètement les thèses admises jusqu'ici :

En ce qui concerne le nom : on pensait que la communauté d'un même nom provenait de la croyance de tous les porteurs de ce même nom à une parenté commune, soit physiologique, soit sociale, et transmise en ligne soit masculine, soit utérine. Durkheim dit, au contraire, que c'est le nom qui crée la parenté, reprenant et appliquant aux Australiens (et par la suite à toute l'humanité primitive) la définition de Cicéron, qui date d'une

1) G. Mallery, *Picture writing*, etc. Xth Annual Rep. Bur. of Ethnology, Washington, 1893, p. 388.

2) A. H. Keane, *Ethnology*, Cambridge, 1896, p. 11.

3) Andrew Lang, *Social Origins*, Londres, 1903, p. 140; voir plus loin l'analyse de la théorie pictographique de Pikler et Somló.

4) Durkheim, *loc. cit.*, p. 159-163, 178.

5) *Ibidem*, p. 167-180.

6) *Ibidem*, p. 172, 177.

7) *Ibidem*, p. 188, 189, 294, 316, 334.

époque avancée et rationaliste. Ainsi : « les individus qui composent le clan se considèrent comme parents ; cette parenté ne vient pas du lien de consanguinité ; les membres du clan sont parents parce qu'ils portent le même nom... on peut dire d'une manière générale que le clan est un groupe familial où la parenté résulte uniquement de la communauté du nom¹ ». Il est à remarquer, d'ailleurs, que tout en supposant d'abord que le clan fournit la base d'études la meilleure, et qu'il se rencontre sous sa forme typique chez les Australiens, Durkheim est forcé plus loin, par l'analyse même des faits australiens, de reconnaître que « l'organisation à base de clans est en Australie dans un état de flottement et de dissolution qui n'a rien de normal ; il y faut voir plutôt le produit d'une dégénérescence »² ; ou encore que : « pour se faire une idée adéquate du totémisme, il ne faut pas s'enfermer dans les limites du clan, mais considérer la tribu dans sa totalité... tous les cultes de clan sont solidaires les uns des autres, et la religion totémique est le système complexe formé par leur réunion »³.

Dans ces conditions, si le totémisme est déjà en Australie un complexe, si le système des clans y est déjà dégénéré, et si ce sont les faits américains qui doivent donner l'explication des faits australiens bien qu'appartenant à des civilisations plus évoluées, on ne voit pas pourquoi l'auteur a consacré son volume aux faits australiens, et n'a pas fondé de préférence toutes ses théories sur les faits américains. Durkheim n'a pas ménagé les critiques à l'école comparative. Il dit qu'une seule expérience bien faite suffit à prouver une loi générale⁴. Soit : mais il aurait dû dans ce cas s'abstenir d'utiliser ou de négliger la méthode comparative tour à tour, selon les besoins du moment⁵ et s'en tenir strictement aux seuls faits de l'Australie Centrale, qui constituent « l'expérience bien faite ».

1) *Loc. cit.*, p. 142.

2) *Ibidem*, p. 143, note 2 ; 318, note 1.

3) *Ibidem*, p. 157.

4) *Ibidem*, p. 222.

5) *Ibidem*, p. 352-353, 593.

6) Fort instructive, comme indication de méthode, est aussi la discussion

En ce qui concerne l'emblème : on pensait que son caractère magique, religieux ou sacré provenait directement du caractère magique, religieux ou sacré de l'être ou de l'objet qu'il représente, et toute l'étude des formes diverses du symbolisme n'est pas autre chose que la recherche du caractère spécial de l'être ou de l'objet représentés. Ainsi la croix est l'emblème d'une certaine personnalité qui est regardée comme divine; et c'est par suite de la divinité de cette personnalité que la croix a un caractère religieux. Durkheim au contraire dit que les êtres ou objets représentés, qui dans le cas donné sont les totems, n'ont un caractère sacré que parce qu'on transpose en eux le caractère sacré reconnu à leur représentation emblématique ou symbolique : « Les figures de toutes sortes qui représentent le totem sont entourées d'un respect sensiblement supérieur à celui qu'inspire l'être même dont ces figures reproduisent la forme'... on arrive à ce remarquable résultat que les images de l'être totémique sont plus sacrées que l'être totémique lui-même... les représentations du totem ont une efficacité plus active que le totem lui-même'... en réalité, ce n'est pas à l'animal comme tel que s'adresse le culte, c'est à l'emblème, c'est à l'image du totem' ».

Telle est l'affirmation de Durkheim. Mais il ne faudrait pas laisser croire qu'elle est indiscutable, et que les faits australiens ne sauraient être interprétés autrement. Que si, d'ailleurs, cette interprétation était valable, elle ne le serait que pour les Australiens Centraux (Arunta, Urabunna, Warramunga, etc.) mais non pour les autres tribus australiennes. Or, les neuf dixièmes des ethnographes admettent que les tribus centrales sont, en ce qui concerne le totémisme, les plus évoluées, d'autres disent

sur les phratries totémiques, p. 150-158, qui se termine ainsi : « sur ce point encore, il y avait intérêt à ne pas négliger les tribus d'Amérique puisque nous pouvons y observer directement de ces totems de phratries dont l'Australie ne nous offre plus que d'obscurs vestiges ».

1) *Ibidem*, p. 188.

2) *Ibidem*, p. 189.

3) *Ibidem*, p. 244.

les plus décadentes de toutes, et, par suite, que chez elles le totémisme, très éloigné de ses stades primitifs, a été conduit jusqu'aux extrêmes limites où il commence à cesser d'être viable, que le fond de l'impasse est proche... d'où l'on conclura que le totémisme a bien pu y prendre les aspects d'un pur symbolisme, et que le totem de naguère a bien pu y perdre ses attributions essentielles primitives pour tomber au rang d'une simple image. Mais en acceptant la démonstration de Durkheim sur ce point, on cessera de considérer le totémisme australien comme capable de servir de point de départ à une théorie générale de la religion.

Durkheim semble avoir d'ailleurs compris, au courant de son analyse, que sa position théorique était intenable; car tout en subordonnant le totem à l'emblème, il affirme ensuite que le totem est dieu : « Le totem n'est pas seulement un nom et un emblème... en même temps qu'il est une étiquette collective, il a un caractère religieux; c'est par rapport à lui que les choses sont classées en sacrées et en profanes; il est le type même des choses sacrées¹; nous savons que l'animal totémique est un être sacré; toutes les choses qui sont rangées dans le clan dont il est l'emblème ont donc le même caractère, puisqu'elles sont en un sens des animaux de la même espèce, tout comme l'homme²... tous les êtres rangés dans un même clan sont de simples modalités de l'être totémique³ ». Il ne s'agit plus ici du totem-emblème, mais bien de l'animal vivant, du végétal ou de l'objet réels.

Puis cette conception du totem, qui répond à la terminologie ethnographique normale, est abandonnée de nouveau, et on apprend que le totem n'est pas autre chose qu'une forme « du pouvoir indéfini, de la force anonyme impersonnelle »⁴ qui est

1) *Loc. cit.*, p. 167.

2) *Ibidem*, p. 214.

3) *Ibidem*, p. 213; cf. encore p. 314 : « ces forces ont été pensées sous les espèces du totem, c'est-à-dire sous la figure d'un animal ou d'une plante qui a donné son nom au clan et lui sert d'emblème », et p. 318 : « le principe totémique a son siège d'élection dans une espèce animale ou végétale déterminée ».

4) *Ibidem*, p. 285.

à la base même du sacré, force déjà étudiée à maintes reprises par de nombreux théoriciens et que nous appelons communément *mana*. Or, il est de la première importance pour Durkheim de prouver une relation directe entre le totem et le *mana*. J'ai donné jadis une analyse des notions de *churinga*, d'*arungquiltha*, etc., australiennes et proposé une théorie de l'existence du *mana* en Australie¹. Mais peut-être mes arguments n'ont-ils pas paru convaincants à Durkheim; il a préféré les passer sous silence entièrement et n'utiliser sur ce point important, comme sur les deux autres cités ci-dessus, que les faits nord-américains², en ajoutant que « la notion de *mana* ne peut se développer complètement dans le totémisme; celui-ci est essentiellement une religion fédérative, qui ne peut dépasser un certain degré de centralisation sans cesser d'être elle-même³ ».

Mais s'il en est ainsi, on doit répéter que la théorie générale de la religion élaborée par Durkheim n'avait nul besoin des faits australiens; les faits nord-américains suffisaient; et qu'il est vraiment étrange qu'à chaque position importante de thèse, les documents australiens se dérobaient, Durkheim recoure, pour ses preuves de fait, à d'autres populations fort éloignées des premières et bien plus civilisées à tous égards. Et voici la conclusion de tout son développement : « Nous avons des chances d'avoir trouvé la notion initiale dont les idées de *wakan* et de *mana* sont dérivées : c'est la notion de principe totémique⁴ ».

Voici donc encore un retournement des termes et des conceptions jusqu'ici en usage en ethnographie. Nous pensons que le totem tient son caractère sacré du *mana*, qu'il est une forme d'incorporation, peut-être très primitive, de la force magico-religieuse diffuse dont l'existence dans toutes les religions ne saurait guère être niée, et qui porte dans les diverses langues un nom spécial (*mana*, *orenda*, *wakan*, *hasina*, *bara-*

1) Voir *Mythes et Légendes d'Australie*, p. LXXXI-XC, chapitre VIII, l'idée de puissance magico-religieuse.

2) Durkheim, *loc. cit.*, p. 274-279.

3) *Ibidem*, p. 280, 281.

4) *Ibidem*, p. 290.

kat, *kramat*, etc.). Durkheim au contraire affirme que le *mana* dérive du *principe totémique* ! On doit en déduire, selon lui, que le *principe totémique*¹ est à la base même de toute l'évolution, religieuse, et que du totem sont sortis, au cours de l'évolution les démons, les génies, les dieux, enfin Dieu .. qui est la Société, car le totem n'est religieux que comme incarnation de la Société, laquelle est sous forme de clan le dieu social.

Je ne nierai pas l'ingéniosité de toute cette construction, qui vaut bien, comme ampleur et simplicité, tout à la fois les meilleures constructions des métaphysiciens hindous, des commentateurs musulmans et des scolastiques catholiques. Mais quant à lui reconnaître une réalité et une véracité scientifiques, cela me paraît difficile, étant donné surtout qu'elle est uniquement fondée sur des analyses et des interprétations dont les ethnographes ne sauraient admettre l'exactitude. Sans doute, ce que Durkheim leur demande est peu de chose : « Étant donnée la notion du totem emblème du clan, tout le reste suit »² *Hic jacet* !... Pour nous, le totem n'est pas que cela, et notre opinion se fonde précisément sur les faits même et les documents que Durkheim a utilisés.

Personnellement, je persiste à regarder comme un élément fondamental psychologique la croyance à la parenté. Je n'ai jamais dit, comme Durkheim l'affirme en passant³, « que la parenté mystique entre l'homme et l'animal est le caractère distinctif du totémisme », puisque j'ai, au contraire, toujours essayé de dégager plusieurs caractères distinctifs, que j'ai proposé d'appeler *principes*, que Goldenweiser appelle *symptômes* ; de même Rivers, on l'a vu, ayant à décrire des faits directement observés par lui et à les classer, reconnaît aussi au moins trois caractères de différenciation. Mais je persiste à dire que cet élément psychologique est essentiel, qu'il est à

1) Par *principe totémique*, Durkheim entend le *clan* ; cf. *ibidem*, p. 293 et suiv. ; mais ailleurs, p. 423, c'est exactement le *maha* ; donc le *mana* serait aussi le *clan* !

2) *Ibidem*, p. 329.

3) *Ibidem*, p. 193, note.

la base des légendes explicatives, des rites d'initiation, des cérémonies de multiplication (*intichiuma*) et de la puissance spéciale reconnue au totem, et que c'est elle seule qui assure au nom et à l'emblème leur valeur spéciale, qui fait de ce nom et de cet emblème quelque chose d'autre que le nom profane porté par les individus ou les groupes dans la vie quotidienne, tant domestique que politique; et du dessin sur divers objets ou sur le corps humain, des mutilations, des échafaudages rituels, etc., des signes différents d'un dessin quelconque ou d'un ustensile ménager.

Cette croyance constitue un élément essentiel du totémisme vrai; il est faux de dire, comme le fait Durkheim, que « cette parenté mythique peut manquer sans que les traits essentiels du totémisme disparaissent¹ ». Ou si c'est son opinion, c'est qu'il se fait du totémisme une idée entièrement différente de celle qu'on s'en est faite jusqu'ici, et se singularise, au sens étymologique du mot.

J'examinerai plus loin comment l'auteur explique la genèse du totémisme tel qu'il le comprend; mais je ne saurais le quitter ici sans avoir signalé les critiques qu'il adresse à quelques théoriciens qui l'ont précédé. On a vu que Frazer refuse au totémisme toute valeur et tout caractère religieux, pour en faire une sorte de magie. « C'est, dit Durkheim, que ce savant s'est fait une fausse conception de ce qu'est réellement la religion; les forces que le culte totémique met en œuvre sont impersonnelles comme celles que manie le magicien; seulement Frazer tire de ce fait une conclusion erronée parce que, suivant lui, il n'y a religion que là où il y a personnalités mythiques² ». Il ne semble pas que Frazer ait dit cela; il demande seulement, pour qu'il y ait religion, qu'existe un sentiment de subordination affectueuse vis-à-vis d'une puissance considérée comme supérieure; mais que cette puissance soit individuelle ou spécifique, cela lui semble égal. La différence entre Frazer et Durkheim réside moins ici dans ce qu'ils consi-

1) *Loc. cit.*, p. 193.

2) *Ibidem*, p. 260, 289, note 3,

dèrent comme le contenu de la religion que dans la conception qu'ils se font du totem. Par la force de son analyse, Durkheim a complètement fait évanouir le totem spécifique, l'espèce-totem agissante et vivante, utile ou nuisible, pour la remplacer par le clan, appelé principe totémique, qu'il anime d'une vie irréelle et dont il fait, malgré les Australiens et autres primitifs une « personnalité mythique ». Un culte rendu à une entité impersonnelle serait inconcevable, surtout chez des primitifs ; faire du totem une sorte de Logos social, ce n'est point penser en primitif, mais en métaphysicien très civilisé. En tout cas ce n'est pas en déplaçant les données du problème et en changeant le sens des termes qu'on peut réfuter l'opinion de Frazer.

A plusieurs reprises, Durkheim a dû prendre aussi position dans la question controversée de la valeur documentaire des légendes. En discutant les interprétations de Hill-Tout utilisant, pour sa théorie du totem individuel comme point de départ du totem collectif, certains mythes nord-américains, Durkheim dit : « A ces mythes il est facile d'en opposer d'autres, qui semblent être plus primitifs ; le totem y est représenté comme l'être même de qui le clan descend ; c'est donc qu'il constitue la substance du clan ; les individus le portent en eux-mêmes dès leur naissance »¹. C'est là une observation de Sidney Hartland. Il est manifeste que Durkheim la reprend à son propre compte, car il utilise cette constatation de fait pour détruire une théorie dont il ne veut pas. Or, cette conception du totem est précisément celle qui était partout admise, tant par les sauvages totémistes vrais que par les théoriciens ; Durkheim ne la considère pas ici comme ridicule ni comme nulle ; mais il se met ainsi en contradiction avec lui-même et soutient une conception contraire à celle du totem-principe-impersonnel et du totem-emblème-de-clan.

Très longue et très touffue est encore la discussion sur les rapports de l'âme et du totem² et sur la genèse des esprits et

1) *Loc. cit.*, p. 254.

2) *Ibidem*, p. 343-390.

des dieux¹. « L'idée d'âme suppose avant elle la notion de *mana* ou de principe totémique, dont elle n'est qu'un mode particulier²; quant aux grands dieux australiens, ils ne sont dus qu'au « sentiment tribal, dont le totémisme est l'expression la plus primitive connue »³; Durkheim admet enfin que les cérémonies de l'*intichiuma* sont de véritables sacrifices⁴.

En somme, il y a peu de problèmes de l'ethnographie religieuse et de l'histoire générale des religions qui n'aient été traités longuement ou touchés en passant dans cet énorme amas de faits, de discussions et de théories. Pour nombre d'entre elles, j'aurais à présenter plus d'objections encore que pour ce qui nous intéresse directement dans la présente revue critique. Du point de vue technique, il me semble que Durkheim aurait eu avantage à donner d'abord une monographie bien simple, mais très complète, des faits de totémisme australien, sans se lancer à propos de chacun d'eux, ou presque, dans des généralisations dont la base reste nécessairement fragile, puisque l'interprétation du totémisme qu'il propose n'est pas acceptable.

VI

APPRÉCIATION DU LIVRE DE DURKHEIM PAR GOLDENWEISER, SIDNEY HARTLAND, LOISY, GOBLET D'ALVIELLA, BRUNO, MALINOWSKI.

Les théories de **M. Durkheim** n'ont été accueillies par les historiens des religions, et surtout par ceux qui ont affaire plus spécialement aux documents ethnographiques, qu'avec des restrictions nombreuses et graves. On a vu déjà⁵ comment

1) *Loc. cit.*, p. 391-424.

2) *Ibidem*, p. 423 ; cf. p. 124 « l'animisme et le naturisme ne sont vraisemblablement que des formes dérivées ou des aspects particuliers du totémisme » ; p. 355 : « l'âme est le principe totémique incarné dans chaque individu ».

3) *Ibidem*, p. 423.

4) *Ibidem*, p. 489.

5) Voir ci-dessus, p. 298.

M. A. A. Goldenweiser jugeait brièvement le volume sur les *Formes élémentaires de la religion*. De son côté, **M. Sidney Hartland**, dont nul ne contestera la compétence et la pondération, s'il n'a dans son compte-rendu de l'ouvrage¹ que signalé la suite des idées et des opinions de l'auteur, en a discuté quelques-unes en détail, notamment certaines de celles qui concernent le totémisme, dans son ouvrage récent sur *Le Rite et la Croyance*².

« Le professeur Durkheim, dit-il, n'illustre sa théorie de la religion qu'au moyen d'un seul et unique exemple : le totémisme... Il a soin de nous dire que la question de savoir si le totémisme a été plus ou moins répandu n'est que d'importance secondaire³, et que c'est, de toutes manières, la religion la plus simple et la plus primitive qu'on puisse concevoir. Mais cette argumentation tout entière, si elle prouve quelque chose, prouve l'universalité du totémisme. Car si, comme le prétend Durkheim, la notion d'âme est contemporaine de l'humanité⁴ et si l'âme n'est que le principe totémique incarné dans chaque individu, un fragment individualisé de l'âme collective du groupe, c'est-à-dire du totem, puisque cette notion d'âme est universelle, il faut bien que celle de totem le soit aussi. Or, le totémisme est loin d'être et d'avoir été universel... Il n'existe certainement pas chez des tribus qui sont inférieures aux Australiens Centraux, à savoir chez les Bushmen, les Vedda de Ceylan, les tribus des îles Andaman, ni chez les tribus très primitives du centre du Brésil qui ont été si bien étudiées, et de si près, ces années dernières par d'excellents explorateurs... Les croyances et les pratiques religieuses de ces tribus s'interprètent sans aucun recours à la théorie centrale de Durkheim. »

Les critiques de **M. Alfred Loisy** sont plus vives⁵. Après

1) Analyse des *Formes élémentaires* dans *Man*, 1913, p. 91-96.

2) Sidney Hartland, *Ritual and Belief, studies in the history of religion*, Londres, Williams and Norgate, 1914, in-8, p. 124-128.

3) Cf. Durkheim, *loc. cit.*, p. 134.

4) Cf. *ibidem*, p. 244.

5) Alfred Loisy, *Sociologie et Religion*, Revue d'Histoire et de Littérature religieuses, 1913, p. 45-76.

avoir contesté l'exactitude des opinions de Durkheim sur la religion, le sacré, l'animisme, il dit : « On nous affirme que le totémisme est une religion ; on a pu nous le dire parce que l'on admet *a priori* l'identité du social et du religieux. Mais... l'assertion de M. Durkheim prête à une double critique » : 1° la religion est un phénomène universel, et par suite ne peut avoir son origine dans le totémisme, qui ne l'a jamais été ; 2° le totémisme n'est ni une religion, ni un culte, mais une forme de vie sociale, dans laquelle, comme dans toutes les autres formes de vie sociale, entrent certains éléments religieux, le sacré n'étant d'ailleurs qu'une modalité des choses religieuses, mais non pas la religion même. Et Loisy ajoute : « Nonobstant les progrès qu'a réalisés en ces dernières années la connaissance du totémisme, M. Durkheim en est resté à l'idée du totem-dieu dont Robertson Smith avait tiré si large parti dans sa théorie du sacrifice »¹.

Le critique discute ensuite la théorie de Durkheim sur les rapports du totem et du *mana* ; il juge que l'assimilation proposée n'est possible que « par un abus de langage et une équivoque »², et que dans tout le système proposé « beaucoup de conjectures sont entrées sous l'apparence de raisonnements que l'on croirait appuyés sur des faits »³. Il s'oppose tout aussi vivement à la théorie durkheimienne du sacrifice, affirme que le totem n'est pas un dieu, qu'on n'a pas le droit de parler d'un dieu totémique, et préfère donner des cérémonies de l'*intichiuma* une interprétation utilitaire⁴ : « Le totem n'est pas plus dieu que les hommes du clan, et ce n'est pas comme dieu qu'on le mange, mais à cause de sa vertu, pour se perfectionner dans l'être du totem, et pourvoir à sa multiplication ; la fin de toutes ces cérémonies n'est qu'un intérêt alimentaire ». J'aurai à revenir sur cette explication de Loisy, à laquelle il a consacré un article spécial ; elle me paraît trop étroite ; mais les autres

1) *Loc. cit.*, p. 48-51.

2) *Ibidem*, p. 52.

3) *Ibidem*, p. 55.

4) *Ibidem*, p. 65-73.

critiques sont justes, sauf que Durkheim peut répondre que la « vertu » reconnue au totem par Loisy est précisément ce que lui-même nomme *mana totémique*.

Plus loin, Loisy attribue aux légendes et aux mythes sur l'*Alcheringa* une valeur documentaire et historique, et pense qu'ils décrivent une période de civilisation qui a réellement existé.

Plus modérée, mais tout aussi négative, est l'attitude de **M. Goblet d'Alviella**¹, qui rappelle que le totémisme est un phénomène plus complexe qu'il ne semble à Durkheim². L'article critique du savant belge est d'ailleurs surtout consacré à l'étude des théories générales de Durkheim sur la société et sur la religion, et l'on y trouve cette remarque qu'il convient de citer ici, à cause de sa répercussion directe sur la manière dont il faut examiner les faits de totémisme collectif : « M. Durkheim pose le postulat que la conscience de la société a précédé chez l'individu la conscience de la personnalité... Si l'on admet ce point de départ, tout dans sa thèse devient clair, logique, bien déduit, et bien conduit. Mais c'est précisément sur ce point que surgissent les objections. J'admettrai volontiers que la conscience sociale et la conscience individuelle se sont développées parallèlement, en réagissant l'une sur l'autre... Mais non que la société puisse avoir une existence réelle en dehors de ses membres. C'est chez les individus, et par les individus, qu'elle manifeste son action ; dès lors, il est impossible de faire abstraction de leur activité dans l'élaboration des faits sociaux même les plus caractéristiques »³.

On doit accepter absolument cette position de la question ; et si on l'applique au totémisme, ce sera pour utiliser dans les documents Spencer, Gillen et Strehlow toute une série de faits dont j'ai jadis signalé la portée⁴ et qui prouvent, autant qu'on

1) Goblet d'Alviella, *La sociologie de M. Durkheim*, R. H. R., 1913, t. LXVII, p. 192-221.

2) *Ibidem*, p. 199-200.

3) *Ibidem*, p. 209-210.

4) Cf. *Mythes et Légendes d'Australie*, chapitre IV (*Modifications sociales*)

le peut désirer, que même chez les Australiens l'action individuelle est extrêmement importante, du moins celle des vieillards et des « conducteurs de cérémonie » : ils proposent les innovations et les modifications qui leur paraissent convenables, et c'est seulement à la suite d'une approbation des assistants complètement initiés, donc membres de plein droit de chaque groupe totémique, qu'elles sont, comme dirait Goldenweiser, « socialisées ». Ce qui constitue un argument important contre les simplifications de Durkheim.

M. Alessandro Bruno, sociologue italien auquel on doit plusieurs publications estimées, admet la théorie fondamentale de Durkheim sur la société et la religion¹, et regarde comme « décisives » les critiques que le savant français adresse aux théories de Lang, de Frazer et des ethnographes américains sur les origines du totémisme. « Ayant formé notre éducation scientifique avec le suc des idées de Durkheim, il est inutile de dire quelle valeur nous reconnaissons aux opinions de cet auteur dans le présent livre. Il nous est impossible cependant de dissimuler que sur quelques points nous sommes resté hésitant ou incertain¹. »

Ces points sont : la théorie « emblématique » du totémisme, celle du tatouage et les remarques de Durkheim contre Lévy-Bruhl : « Durkheim a eu le grand mérite, dit Bruno, d'avoir montré que l'emblématisme est un phénomène social d'une grande importance et d'une origine lointaine et primitive; mais on ne s'étonne que davantage lorsqu'on le voit se contenter de dire que le clan ayant à se choisir un emblème, en a choisi un parce qu'il n'aurait pas pu exister sans cela; il dit que, pour que la vie du groupe fût possible, il fallait absolument trouver

p. xxxv-xliv; on ajoutera : Howitt, *South-East Tribes*, p. 641; Spencer et Gillen, *Northern Tribes*, p. 719-720; J. W. Gregory, *The dead Heart of Australia*, London, 1906, p. 216-218 et carte de la diffusion de la cérémonie *Molonga*.

1) A. Bruno, *L'origine della religione e il totemismo*, *Rivista Italiana di Sociologia*, sept.-déc. 1914, p. 749-754. Dans un article précédent, le même auteur avait dit en passant : « La religion totémique, qui est, comme on sait la forme première de la vie religieuse »; cf. A. Bruno, *Intorno alle origini della famiglia*, *Rivista Italiana di Sociologia*, 1913, p. 340, note.

un procédé de communication au moyen d'objets matériels; mais ceci n'explique pas pourquoi on a choisi de préférence l'usage de l'emblème, et pourquoi tels objets comme emblèmes plutôt que d'autres »¹. Sous une forme prudente, et même confuse, c'est une critique directe et profonde de toute la théorie de Durkheim sur le totémisme. L'auteur ajoute que Durkheim a eu tort de ne pas considérer de plus près les diverses variétés de totem choisies et de passer sous silence ce fait, au moins intéressant, que la majorité des totems animaux appartiennent aux espèces inférieures (annélides, insectes, etc.) dont on a peine à comprendre quels liens collectifs directs ces sortes de bêtes peuvent bien représenter².

Une appréciation détaillée du livre de Durkheim par **M. B. Malinowski**³ aurait été intéressante parce que ce savant polonais a publié, avant d'avoir lu ce livre, une excellente monographie, fondée sur l'analyse complète des sources directes, sur *La famille chez les indigènes de l'Australie*⁴. On sait que la notion de parenté, dont il faut distinguer deux formes essentielles, la parenté physiologique et la parenté sociale, a simplement été assimilée par Durkheim au nom, celui-ci à l'emblème, enfin au totem, et définitivement au clan. Selon le sociologue français, ces quatre notions coïncident. Il suffira au lecteur de recourir au livre de Malinowski, et surtout au chapitre vi⁵, pour se rendre compte que le problème est bien plus complexe que ne le laisse entrevoir Durkheim. Dans son analyse des *Formes élémentaires* Malinowski se contente d'en citer les phrases les plus caractéristiques et de rappeler qu'on ne saurait fonder, ni une théorie générale de la religion sur les faits australiens seuls, ni une

1) *Loc. cit.*, p. 752.

2) *Ibidem*, p. 753.

3) Voir *Folk-Lore*, 1913, p. 525-531.

4) B. Malinowski, *The Family among the Australian Aborigines, a sociological study*, monographies sociologiques publiées par l'Université de Londres, t. II; Hodder et Stoughton, 1913, in-8.

5) *Ibidem*, p. 168-223.

théorie du totémisme sur les seuls faits australiens centraux, et d'autant moins que rien ne prouve la primitivité relative de ces tribus. Il signale, lui aussi, l'absence du totémisme chez les Vedda, qui sont certainement plus primitifs que n'importe quels Australiens. Bref, tout en étant fort ingénieux, le livre de Durkheim laisserait une « impression de malaise »¹.

VII

L'ORIGINE DU TOTÉMISME; POLÉMIQUE DE LANG ET DE LORD AVEBURY (LUBBOCK); LA THÉORIE NOMINALISTE DE LANG.

Au milieu de 1911, Lord Avebury (Sir John Lubbock) avait publié un volume sur *Le mariage, le totémisme et la religion*² où, malgré les critiques qu'on avait adressées à ses idées sur ces sujets telles qu'il les avait développées dans ses *Origines de la Civilisation* (6^e édition en 1902), il maintenait ses opinions antérieures sous prétexte que « les faits nouveaux avaient apporté à ses théories un support additionnel ». Mais Andrew Lang lui fit observer³ que sa terminologie était par trop flottante pour être, en effet, conforme aux progrès de

1) Je ne puis que signaler brièvement une étude intéressante de Nicolas Matsokine sur *La filiation utérine dans l'Asie orientale et centrale* (*Materinskaya Filiatsia v vostotchnoi i tsentralnoi Azji*), Vladivostok, livr. 1, 1910, in-8, de 40 p. et livr. II, *ibidem*, 1911, 147 pages. L'auteur tend à voir un lien fondamental entre le totémisme, la filiation utérine et l'exogamie de clan; il croit discerner des survivances du totémisme chez plusieurs peuples de l'Asie (dans son étude sont compris aussi les Miao-Tse, les Lolo et les Thaï); mais ses arguments sont le plus souvent insuffisants. Par contre, pour tout ce qui concerne les systèmes de parenté et de filiation, ainsi que l'organisation familiale des populations mongoles et mongoloïdes, cette monographie est bien faite, et l'on ne peut que regretter qu'elle soit d'un usage difficile pour la majorité des ethnographes et des sociologues.

Sur le synchronisme de la filiation masculine et de la filiation utérine que j'ai proposé, *Mythes et Légendes d'Australie*, chap. II, mais que n'admet pas Matsokine, livr. II, p. 131, etc., voir encore les arguments de Swanton, *loc. cit.*, p. 296, 297.

2) Avebury, *Marriage, Totemism and Religion, an Answer to critics*, Londres, 1911,

la science anthropologique (au sens anglais de ce mot) depuis une vingtaine d'années.

En ce qui concerne spécialement le totémisme, Lang reprocha à lord Avebury d'avoir combiné deux théories indépendantes et qui ne peuvent se soutenir ni l'une ni l'autre. Selon lord Avebury, le totémisme vient de ce que les enfants et les clients d'un homme appelé Ours ou Lion ont adopté ce nom comme nom de tribu. C'était mettre aux débuts du totémisme un système de filiation masculine et un système d'organisation patriarcale, confondre selon Lang des tribus sauvages avec des clans écossais. « Que fait lord Avebury dans ce système, demande le critique, de la filiation utérine, tout aussi répandue que l'autre chez les populations totémiques, de la règle exogamique et de l'organisation en phratries¹ ? »

La deuxième théorie inadmissible de lord Avebury serait que le totémisme doit sa formation première à la coutume de donner d'abord à des individus, puis à leur famille, le nom d'animaux particuliers, et ceci au stade où la famille n'existait pas encore mais où les enfants, n'appartenant ni au père ni à la mère, ne comptaient que comme éléments équivalents d'une horde inorganisée. « Cette deuxième hypothèse, ajoute Lang, contredit la première ; et toutes deux ensemble ne fournissent la solution d'aucun des grands problèmes du totémisme². »

Dans sa réponse³, lord Avebury se contente de dire « qu'en effet son emploi du mot *famille* prêtait à équivoque, mais qu'il persiste à ne pas comprendre où Andrew Lang voit une contradiction entre ces deux théories, qui sont d'ailleurs renouvelées de Herbert Spencer ».

Une nouvelle réponse de Lang fut trouvée dans ses papiers, à sa mort, et fut publiée quelques mois plus tard⁴. Elle concerne surtout les théories de lord Avebury sur la religion, mais

1) Andrew Lang, *Lord Avebury on marriage, totemism and religion*, Folk-Lore, 1911, p. 402-425.

2) *Ibidem*, p. 408-410.

3) Dans *Folk-Lore*, 1912, p. 103-111.

4) Dans *Folk-Lore*, 1912, p. 376-378.

contient en outre quelques remarques méthodologiques générales qui sont applicables à l'étude du totémisme.

Les idées définitives, ou du moins les idées dernières, d'Andrew Lang se trouvent dans un article posthume¹, qui devait former le chapitre XII d'un ouvrage d'ensemble sur le totémisme et l'exogamie². Présentées en corps de doctrine, les opinions définitives de Lang n'ont rien de bien nouveau pour les lecteurs de ses ouvrages antérieurs (*Social Origins* et *The Secret of the Totem*). Tous les arguments anciens s'y trouvent reproduits à nouveau, et il n'y est répondu qu'à une seule des objections qu'on lui avait faites, objections qui sauf celle-ci gardent leur force, et que voici résumées.

Au début de la formation des sociétés, selon Lang, existaient de petits groupes locaux, chacun d'eux différencié de ses voisins par un surnom ou sobriquet que ceux-ci lui avaient appliqué, de préférence un nom d'animal, et ceci pour une raison quelconque : « il est sans aucune importance (*unessential*) pour le système de se demander comment les groupes ont reçu des noms animaux, pourvu qu'ils les aient reçus et qu'ils ne se rappellent plus comment il les ont reçus, et pourvu que ces noms désignent, conformément à la manière de penser primitive, un rapport spécifique et mystique entre chaque groupe et l'animal dont il porte le nom. Il n'a pas fallu davantage pour donner naissance à tous les *credos* totémiques : un nom animal de groupe, nom d'origine inconnue, et la croyance en un lien transcendental entre tous les porteurs de ce nom, tant hommes qu'animaux »³.

Pour tout ce qui découle de cette position de thèse, je suis volontiers d'accord avec Lang, à savoir : 1° que les noms, surnoms ou sobriquets donnés par les voisins d'un groupement ont été acceptés par ce dernier avec un sens, non d'injure, mais

1) Andrew Lang, *Theory of the origin of Exogamy and Totemism*, Folk-Lore, 1913, p. 155-186.

2) Sans doute en remaniant l'article *Totemism* qu'il avait donné à la 11^e édit. de l'*Encyclopaedia Britannica*, 1911, t. XXVII, p. 79-91.

3) *Folk-Lore*, 1913, p. 165.

d'honneur¹; et je citerai même plus bas un cas nouveau de cet ordre; 2° que le désir d'expliquer ce sobriquet a pu donner naissance à diverses sortes de légendes explicatives, destinées à justifier pour les générations plus récentes la croyance à une parenté réelle entre le groupe humain et l'espèce animale; cependant sur ce point je me refuse à dériver uniquement de cette source légendaire la croyance même qui, selon moi, le plus souvent la conditionne.

L'objection à laquelle Andrew Lang a répondu dans son chapitre est la suivante : comment admettre qu'un sobriquet qui contient une nuance de raillerie, donné « du dehors », ait pu être accepté comme une désignation collective honorable par ceux « du dedans »²? Les arguments donnés en réponse par le savant anglais sont suffisants; et aux faits décisifs qu'il a énumérés, j'en puis ajouter un où l'on voit comment, en effet, une véritable injure collective, décernée à un groupe, peut être accueillie par celui-ci et lui donner matière à orgueil et à cohésion combative.

Dans le *Journal* du 18 août 1905, le correspondant d'Alger décrit les désordres qui ont troublé le calme de la petite ville de Staouéli, célèbre par son monastère trappiste et par ses vins. « Depuis plusieurs années, les habitants de Staouéli étaient partagés en deux camps, les *moutons*, partisans du maire actuel, et les *porcs-épics*, défenseurs de l'ancienne municipalité. Pendant longtemps, *moutons et porcs-épics* s'étaient contentés d'échanger des quolibets sans importance. Mais la querelle s'envenima peu à peu. Ces jours derniers, des rixes graves ont eu lieu entre les habitants. Dimanche soir, le maire de Staouéli et la municipalité donnaient sur la place publique un bal auquel

1) Aux faits recueillis par Lang, on ajoutera la longue liste de sobriquets donnés aux communes en Suisse Romande que j'ai publiée dans la *Revue suisse*, 1912, p. 242-251.

2) Cf. mon analyse de *Social Origins*, R. H. R. *loc. cit.*, p. 398. C'est la seule objection que formule Frazer, *Totemism and Exogamy*, t. IV, p. 44 et 51 à la théorie nominaliste telle que l'ont exposée Herbert Spencer, lord Avebury et A. C. Haddon.

étaient conviés tous les *moutons*. Ceux-ci s'y rendirent, précédés d'un drapeau tricolore portant un mouton brodé, tandis que les hommes avaient tous à leur boutonnière une petite touffe de laine. Pendant ce temps les *porcs-épics*, qui avaient aussi leurs emblèmes, donnaient un grand bal dans un café voisin de la place publique. » Pour une cause futile, les deux partis en vinrent aux mains ; il fallut appeler un régiment d'Alger pour séparer les combattants.

Ce petit fait local, qui tire son intérêt du fait que les habitants de Staouéli sont tous de vrais Européens (sans doute un mélange d'Italiens, de Provençaux et d'Espagnols), répond bien aux conditions établies par Andrew Lang. Non-seulement les gens sont groupés par une idée générale, purement politique ici et non religieuse, mais l'épithète péjorative donnée par le groupe adverse est devenue un cri de ralliement et un signe de cohésion collective. Un élément religieux tendait peut-être à s'y mêler, puisqu'on avait brodé l'emblème sur un drapeau tricolore qui lui-même est « le symbole sacré de la patrie ». La manière de se comporter, le *behaviour*, des Staouéliens n'est certes pas totémique ; mais elle appartient à la même catégorie psychologique que les faits de totémisme vrai. Il se peut, mais à défaut d'enquête sur place on ne peut rien affirmer, que des légendes explicatives aient dès maintenant donné à ces événements de 1905 un caractère pseudo-totémique.

Ce même fait fournit aussi l'occasion d'exposer un argument contre l'une des théories de Durkheim : on voit que l'emblème porté ou brodé joue un rôle important, mais seulement comme signe de reconnaissance pour les membres du groupe. Il n'est aucunement l'essentiel ; c'est seulement une manifestation extérieure, modifiable et périssable, d'une conformité collective interne, à savoir l'identité de certaines conceptions politiques incarnées dans le maire et dans un conseil municipal. Ce n'est pas parce que les *moutons* et les *porcs-épics* ont un même emblème qu'ils se réunissent ; mais ceux-là seuls ont adopté un même emblème qu'unissait une communauté d'idées et de sentiments. Il en a été ainsi, et il en est encore ainsi, des

« primitifs », à moins de substituer, comme semble vouloir le faire l'école sociologique, à l'idée du Bon Sauvage déjà ancienne, une notion moderne d'un Sauvage Fou.

Voici maintenant les objections à la théorie d'Andrew Lang auxquelles il n'a ni répondu, ni même fait allusion.

La première est qu'il est bien difficile, alors que les bons matériaux d'étude se sont accumulés, de mettre sur le même plan les diverses formes actuelles du totémisme. Lang fait porter le poids de son argumentation surtout sur les faits australiens centraux, un peu moins sur d'autres faits australiens (Victoria, Nouvelle-Galles du Sud, etc.), et moins encore sur les totémismes américains et bantous. Rien ne prouve, et sur ce point Goldenweiser même est d'accord avec moi, que les diverses formes connues du totémisme aient eu partout une même et seule origine, et un même point de départ particulier. Ici, ce fut peut-être un nom ou un surnom ; ailleurs, une réglementation de chasse ou d'alimentation ; ailleurs encore, une interdiction sexuelle ; ou bien un mythe de descendance animale, ou l'interprétation d'un petit fait étrange. Bref, le schéma de Lang a des chances d'être aussi faux que le schémade Durkheim, ou que celui de Frazer, bien qu'il soit toujours permis de chercher si un élément déterminé du totémisme considéré comme phénomène global ne possède pas une valeur supérieure à tous les autres éléments. Mais cet élément essentiel ne peut être ni le nom, ni l'emblème.

Supposons pourtant, pour un moment, que la théorie de Lang soit valable au moins pour les totémismes australiens. Comment peut-il dire avec tant d'assurance que « la manière dont chaque groupe a reçu son surnom animal est sans importance pour sa théorie ». C'est pour elle au contraire qu'elle en a le plus : et là gît la vraie difficulté. Si le totémisme était un phénomène simple, on pourrait, faute de mieux, éliminer ce problème en recourant à l'explication par le hasard. Car si on peut encore prétendre que certains hommes ont une allure de kangourous ou de singes, il est difficile de reconnaître une similitude entre les mœurs d'un groupe humain et celles des

annélides, ou des insectes, ou des animaux aquatiques (très fréquents, comme totem, en Mélanésie) même en voyant et en jugeant en « sauvage ».

Or, voici une institution qui régleme la vie sociale d'un nombre considérable de groupements, qui réagit sur plusieurs institutions voisines comme le mariage, la propriété, la filiation, la magie, la religion... Et on ne chercherait pas les raisons d'être pratiques de son point de départ supposé ! Si, comme le pensent Atkinson et Lang, l'humanité a commencé par errer en hordes patriarcales inorganisées, commandées par un mâle adulte qui chassait les jeunes mâles au fur et à mesure qu'ils atteignaient leur puberté, comment ces hordes un beau jour se sont-elles organisées, et ont-elles convenu d'adopter l'un des surnoms que leur donnaient leurs voisins, puis de faire de ce surnom le germe de tout un ensemble de réglementations qui ont fait du clan un tout vraiment organisé ? Et le choix de ce surnom, qu'est-ce qui l'a déterminé ? Car il va de soi que chaque groupe était connu de ses voisins sous autant de noms, ou presque, qu'il y avait de voisins. Faut-il supposer maintenant l'invention d'un parlement intertribal où a été choisi et fixé le nom que chaque groupe porterait dorénavant ?

L'étude des noms ethniques prouve d'ailleurs que chaque groupe se donne à lui-même un nom, mais que ses voisins lui en donnent un ou plusieurs autres, et ce sont en général ces noms donnés par les voisins qui sont entrés dans l'histoire ; il en est ainsi du nom de peuple Ostiak¹, ou Vogoul, ou Nogaï, etc., et de la plupart des noms de tribus de l'antiquité. Il en a été ainsi des « sauvages » quand les premiers explorateurs européens ont commencé à les inscrire dans leurs listes de tribus. Les noms ethniques formés d'après le mot pour *oui* ou pour *non*, ou d'après l'habitat, ou d'après un ancêtre mythique éponyme n'ont pas réagi sur l'organisation interne des groupes : de tous, seul le nom animal aurait donné naissance au système

1) Cf. *Origine et fortune du nom de peuple Ostiak*, dans *Religions, Mœurs et Légendes*, t. III, 1911, p. 74-109. La même étude conduit aux mêmes résultats si on l'applique à la plupart des noms de tribus européennes et asiatiques.

complexe que nous appelons totémisme. Et on ne chercherait pas pourquoi certains groupes se sont donné un nom aussi gros de conséquences sociales et psychiques ?

Ce n'est pas répondre que de remarquer seulement, comme l'a fait Lang, « que nous avons tous besoin de différenciation, que, en nommant les autres et en se nommant soi-même, on se différencie ; et que, par suite, les noms propres proviennent d'une nécessité primitive, éprouvée dans la vie de chaque jour »¹. Car, étant donnée la possibilité illimitée du choix, pourquoi ici des noms à valeur totémique et ailleurs des noms sans valeur totémique ? Pourquoi ici la reconnaissance d'un lien mystique avec des espèces animales et végétales, et ailleurs, même avec des noms d'êtres et d'objets naturels, aucune reconnaissance de ce lien mystique ? Comme la théorie de Lang n'est pas celle que j'adopterais, je ne me charge pas de répondre à ces questions.

Comment, d'autre part, a pu naître cette idée, fondamentale dans le totémisme, d'une parenté entre le groupe humain et l'animal éponyme ? On admettrait, au pis-aller, qu'elle s'est formée de ci, de là. Mais pour que ces essais isolés se soient groupés et consolidés en corps de doctrine et d'organisation, il a fallu l'intervention d'un élément qui ne peut être, ni le seul lien mystique liant l'individu à son nom, ni l'idée confuse de *mana*. Bien mieux : il manque chez les populations totémistes un élément explicatif et réaliste qui se rencontre chez des populations qui ne le sont pas, à savoir l'acte et le rite de bestialité, dont il sera reparlé plus loin, et qui joue dans les légendes grecques par exemple un rôle important.

La preuve que ces questions sont licites, et même nécessaires, quand il s'agit de totémisme, c'est que sir James Frazer a préféré à toutes les autres une hypothèse qui fût capable de fournir une explication de la croyance à la parenté réelle du groupe humain et du groupe non-humain considéré comme totem. Lang pensait au contraire que ce lien est surajouté, ayant été

1) *Loc. cit.*, p. 167.

suggéré après coup quand le nom collectif était déjà porté par les groupes depuis plusieurs générations, qu'il provient directement des légendes, ou du moins ne prend corps qu'avec leur invention. Mais comment expliquer alors que des légendes sur la descendance animale ont cours même chez des populations non totémistes, et que cette série de récits constitue une catégorie universelle, puisque des groupes qui ne sont pas totémistes ont inventé eux aussi des légendes de descendance à partir d'un homme, ou d'un héros ou d'un couple semi-divin ou même d'un dieu. C'est donc que la catégorisation d'après la descendance vraie ou supposée constitue un élément important de la vie sociale primitive, et en tant qu'élément de cohésion collective doit remonter au stade même de formation des groupes organisés.

A sérier d'après l'importance sociale l'idée de nom, l'idée d'emblème et l'idée de descendance, c'est à celle-ci qu'appartient le premier rang, non seulement pratique mais aussi chronologique. Il serait bien plus normal, sachant ce que nous savons aujourd'hui du mécanisme de la vie en société, de dériver l'usage commun d'un même nom ou d'un même emblème de la croyance établie à une descendance commune, croyance plus puissante que les notions de parenté physiologique ou de parenté sociale, et qui justifie le caractère artificiel que prennent les relations entre individus aussitôt que s'est constituée une société. Car la société est le comble de l'artificiel; elle ne subsiste que par une lutte continuelle contre les forces proprement naturelles, non pas seulement à côté d'elles.

Durkheim n'a fait à Andrew Lang que fort peu d'objections. Il admet, comme on a vu, que le totémisme est une religion. C'est pourquoi il a demandé à Lang d'où vient, avec l'hypothèse nominaliste, le caractère religieux des croyances et des pratiques totémiques¹. Mais comme Lang n'admettait pas que le totémisme fût une religion, et comme l'opinion de Durkheim est en somme contestable, l'objection ne porte pas.

1) Durkheim, *Formes élémentaires*, etc., p. 264-265.

Lang était bien plus près de la vérité quand il disait que là où le totémisme présente une coloration vraiment religieuse, il le doit à son contact avec une autre catégorie de phénomènes comprenant par exemple la croyance en des dieux supérieurs comme Bayamie ou Daramulun. A quoi Durkheim a objecté que si on a associé le totem à de tels dieux, c'est donc que le totem possédait par avance un caractère sacré, c'est-à-dire religieux. Cela n'est nullement prouvé. Le cœur n'a jamais présenté un caractère sacré dans l'histoire religieuse, sauf dans quelques cas extrêmement rares et dispersés de divination : cependant, en deux siècles à peine est né et s'est développé le culte du Sacré Cœur.

VIII

LA THÉORIE INDIVIDUALISTE ; OBJECTIONS DE DURKHEIM ; OPINION ACTUELLE DE SWANTON ; LES SUGGESTIONS DE HOSE ET MAC DOUGALL.

Le même savant objecte d'autre part à Lang que sa théorie n'est en somme que l'une des formes de la théorie générale dont Herbert Spencer, Frazer, et plusieurs savants américains ont développé d'autres formes, toutes admettant que le totémisme de groupe a pu sortir du totémisme individuel. Ses arguments contre cette hypothèse générale sont développés par rapport à son idée centrale que le totémisme est une religion organisée, très primitive parce qu'entièrement collective.

Avant de les exposer, il faut rappeler que le problème est double. Peut-on appeler *totem*, sinon toutes les catégories de protecteur animal, aidant un individu et respecté par celui-ci, du moins certaines d'entre elles bien caractérisées comme l'*esprit-gardien* des Américains du Nord ou l'*dne-des-taillis* (*bush-soul*) de certains Nègres occidentaux ? Et si oui, ce pro-

tecteur individuel a-t-il pu donner naissance au protecteur collectif, ou celui-ci au contraire est-il antérieur?

Sur le premier point, **sir James Frazer** n'a jamais varié. Se conformant à la tradition même qui nous a valu le mot *totem*¹, et au sens le plus ancien du mot *totémisme*, qui ne se rapportaient primitivement qu'au protecteur de l'individu, il a distingué trois sortes de totems : 1° le totem de groupe, et surtout de clan ; 2° le totem individuel ; 3° le totem sexuel², ce qui lui a permis de décrire dans *Totemism and Exogamy* un très grand nombre de faits dont cependant le caractère spécifiquement totémique lui apparaît, à la suite d'une analyse scrupuleuse, comme au moins douteux³. Lang, par contre, ainsi que moi-même, Schmidt, Wundt, etc., avons toujours conseillé de restreindre les termes de *totem* et de *totémisme* au seul protecteur d'un groupe organisé, c'est-à-dire d'un clan à descendance fixée (tant masculine qu'utérine), afin d'éliminer les incertitudes verbales et de n'admettre dans le totémisme, au fur et à mesure du progrès de la connaissance, que les protecteurs animaux, végétaux, etc., qui répondraient à une définition *minima*⁴.

M. Émile Durkheim, cependant, ne semble pas au courant de cette discussion, ni des résultats auxquels elle a conduit, et il adopte résolument le point de vue de Frazer ; il trouve parfaitement « justifiée » la distinction entre totems individuels⁵ ou sexuels⁶ et totems collectifs, ce qui lui permet de poser la deuxième question dans les termes suivants :

1) Cf. Frazer *Totemism and Exogamy*, t. III, p. 52, pour le texte anglais et mes *Religions, Mœurs et Légendes*, t. I, p. 51-52 pour le texte français de l'interprète J. Long.

2) Frazer, *Le Totémisme*, 1898, p. 4, et *Totemism and Exogamy*, t. I, p. 49 ; puis, pour les opinions actuelles de l'auteur, *ibidem*, t. III, p. 454-456.

3) Voir les hésitations de Frazer au sujet des *guardian-spirits*, *ibidem*, t. II, p. 449 et suiv., des *bush-souls* t. II, p. 575, 587, 599, etc., et en général, t. IV, p. 48-50.

4) L'abstention de Durkheim sur ce point important est une des graves lacunes de son livre.

5) E. Durkheim, *Formes élémentaires*, p. 228, note 7.

6) *Ibidem*, p. 235.

« Nous avons vu qu'il existe deux sortes de totémisme, celui de l'individu et celui du clan. Entre l'un et l'autre il y a une trop évidente parenté pour qu'il n'existe pas entre eux quelque rapport. Il y a donc lieu de se demander si l'un n'est pas dérivé de l'autre, et, en cas de réponse affirmative, quel est le plus primitif; suivant la solution qui sera adoptée, le problème des origines du totémisme se posera dans des termes différents. La question s'impose d'autant plus qu'elle a un intérêt très général. Le totémisme individuel, c'est l'aspect individuel du culte totémique. Si donc il est le fait primitif, il faut dire que la religion est née dans la conscience de l'individu, qu'elle répond avant tout à des aspirations individuelles, et qu'elle n'a pris que secondairement une forme collective¹. »

Donc, aux deux problèmes signalés, et qui étaient spéciaux, Durkheim en rattache un troisième, qui est le plus général qu'on puisse poser, celui des origines individuelles ou collectives de la religion tout entière. Je ne le suivrai pas sur ce terrain, parce que pour moi le totémisme n'est une religion qu'au sens que Durkheim donne à ce terme, sens que je ne saurais admettre, non plus que la distinction qu'il propose entre la religion et la magie. Je ne m'occuperai donc pas des conséquences générales que pourrait suggérer la solution du problème strictement limité à l'étude des faits totémiques.

Ici encore, les faits nord-américains sont nombreux, alors qu'on éprouve bien des difficultés à discerner l'existence normale des totems individuels en Australie même. Aussi la critique de Durkheim s'adresse-t-elle avant tout aux théories de savants américains comme Boas, Hill-Tout, Alice Fletcher, Swanton, etc.

« L'esprit simpliste, dont s'inspirent encore trop souvent ethnographes et sociologues, devait naturellement incliner nombre de savants à expliquer, ici comme ailleurs, le complexe par le simple, le totem de groupe par celui de l'individu². » C'est pour réagir contre cet esprit simpliste que

1) *Loc. cit.*, p. 246 et 251.

2) *Ibidem*, p. 246.

Durkheim a soumis à l'acuité de son analyse les faits australiens, en la subordonnant pourtant à un postulat juste contraire à celui qu'il attribue à ces ethnographes et sociologues : « La théorie qui admet cette explication a d'ailleurs l'avantage d'être d'accord avec la conception qu'on se fait couramment de la religion ; on y voit généralement une chose toute intime et personnelle. De ce point de vue, le totem du clan ne peut donc être qu'un totem individuel qui se serait généralisé. Un homme marquant, après avoir éprouvé la valeur d'un totem qu'il s'était librement choisi, l'aurait transmis à ses descendants ; ceux-ci, en se multipliant, avec le temps, auraient fini par former cette famille étendue qu'est le clan ; et c'est ainsi que le totem serait devenu collectif¹. »

A cette conception, Durkheim fait un certain nombre d'objections, d'une valeur très inégale, dans le détail desquelles on ne saurait entrer sans donner en même temps les faits directement observés qui justifieraient une interprétation contraire à la sienne. Les voici donc formulées brièvement :

Comment expliquer, en admettant la théorie de l'origine individuelle du totem de clan : 1° que l'interdiction de blesser, tuer, manger, etc., le totem ne concerne que les membres du groupe, et que ceux-ci laissent les membres d'autres groupes libres de faire à ce totem ce qu'ils veulent ;

2° Que, sauf là où le totémisme est en décadence, deux clans d'une même tribu aient toujours des totems différents ;

3° Que ce qui était la prérogative d'un individu, ou de quelques individus seulement, soit devenu le droit de tous les membres d'un groupe organisé² ;

4° Que le protecteur acquis à l'âge adulte soit ensuite devenu un bien qu'on acquiert rien qu'en naissant ;

5° Que le totémisme individuel est d'autant plus développé et d'autant plus apparent que la société en général est plus

1) *Loc. cit.*, p. 247.

2) *Ibidem*, p. 252-254.

développée (Américains du Nord), et l'est d'autant moins que celle-ci est plus primitive (Australiens) ¹;

6° « Mais ce qui est plus démonstratif encore, c'est que le totémisme individuel, loin d'avoir donné naissance au totémisme de clan, suppose ce dernier : c'est dans les cadres du totémisme collectif qu'il est né, et qu'il se meurt ². »

D'où la conclusion générale : « Ainsi, la première forme de religion individuelle que l'on rencontre dans l'histoire nous apparaît, non pas comme le principe actif de la religion publique, mais au contraire comme un simple aspect de cette dernière ³. »

Toutes ces objections ne peuvent impressionner que ceux d'entre les lecteurs de Durkheim qui ne sont pas ethnographes. Car il se sert alternativement, selon les besoins de sa cause, des documents australiens ou des faits nord-américains, sans même se demander si les résultats obtenus à l'aide des premiers valent pour les seconds, et réciproquement. L'argument surtout qui se fonde sur le plus ou moins de primitivité de la société générale est fallacieux ; car si les Australiens sont, par suite de la faune, de la flore et du climat de leur continent, restés à un stade de développement technique, et par réaction social général, plus primitif que celui des Indiens pêcheurs, chasseurs, éleveurs ou agriculteurs de l'Amérique du Nord, cela ne prouve encore pas qu'en d'autres domaines, par exemple dans celui de la réglementation matrimoniale, ou dans l'organisation du totémisme, ils n'aient pas atteint un stade plus évolué que les Amérindiens.

Et tel doit en effet avoir été le cas ; car dans les conditions du milieu naturel australien, la vie psychique de l'individu et le cérémonialisme collectif ont pu se développer sans entraves, et les modifications inventées ont pu être « socialisées » périodiquement, ainsi qu'il a été dit ci-dessus ⁴.

1) *Loc. cit.*, p. 254-256.

2) *Ibidem*, p. 256.

3) *Ibidem*, p. 257.

4) Voir ci-dessus, p. 341-342.

Je ne saurais décider à quelle distance exacte les Anstraliens en bloc, et ceux du Centre et du Nord spécialement, se trouvent des origines du totémisme. Mais ce qu'on ne doit pas se lasser d'affirmer, précisément contre les « simplifications » compliquées de Durkheim, c'est qu'ils en sont très loin, et qu'ils ne sont, en ce qui concerne ce phénomène, pas plus primitifs que les Américains du Nord. C'est plutôt le contraire qui est vrai, en ce sens que la multiplicité des activités économiques et militaires de ceux-ci les a empêchés de tirer du principe d'organisation totémique tout ce qu'il peut donner, ou du moins autant que les Australiens centraux.

Aussi ne s'étonnera-t-on pas que l'un des ethnographes américains dont Durkheim a critiqué la théorie individualiste, **M. Swanton**, ait changé complètement d'attitude, ainsi qu'on a vu ci-dessus¹, à la suite de ses recherches directes chez certaines populations canadiennes (Haida, Tlingit, etc.).

Non seulement il se refuse maintenant à chercher au totémisme en soi une origine unique; mais, en outre, il pense que même la distinction tracée par Frazer, et adoptée par Durkheim, en totems collectifs, sexuels et individuels, doit être annulée. J'avoue, d'ailleurs ne pas comprendre très bien le sens de cette opinion. Swanton veut-il dire que ce qu'on nommait totémisme individuel n'est pas du totémisme vrai? En ce cas, il se rallierait au point de vue de Lang, et même à celui de Hill-Tout, qui proposait pour cette forme de protecteurs la désignation de *suliaïsme*, et ne serait pas loin, sans doute, d'accepter mon conseil de donner à chaque modalité caractérisée du totémisme un nom spécial².

Ou bien, au contraire, Swanton considère-t-il que, individuel, sexuel ou collectif, le totémisme est toujours un seul et même phénomène, de sorte qu'on ne doit poser, ni la question de discrimination et de rétrécissement du contenu de ce terme, ni, moins encore, le problème du rapport d'origine? En atten-

1) Cf. ci-dessus, p. 315-318.

2) *Tabou et Totémisme à Madagascar*, p. 321.

dant que Swanton s'explique sur ce point, il reste qu'un savant dont les opinions doivent être examinées avec soin, et mûrement pesées, considère comme inutile la discussion qui a mis aux prises de si nombreux théoriciens.

Tout aussi dignes d'attention que les opinions de Swanton sont celles de **MM. Charles Hose et William Mac Dougall**, qui ont publié une importante monographie sur les populations de Sarawak, vaste région anglaise de Bornéo¹, où ils affirment de nouveau, sur la base de faits nombreux et directement observés, sinon une théorie générale, du moins une théorie valable localement, sur la manière dont le totémisme a pu prendre naissance. On s'étonne, Hose ayant habité pendant vingt-cinq ans à Sarawak et ayant vu de près les indigènes de par ses fonctions, et Mac Dougall d'autre part étant considéré comme l'un des meilleurs psychologues anglais, que Frazer se soit contenté de signaler les opinions de ces savants en passant² et que Durkheim les ait complètement négligées, bien qu'elles eussent été publiées il y a déjà quelques années dans un périodique connu³.

En ce qui concerne les tribus de Sarawak et des régions adjacentes (Kayan, Dayak, Punan, etc.) : « certains caractères du totémisme vrai se rencontrent soit chez l'une, soit chez l'autre d'entre elles. On connaît des cas nombreux où un groupe tout entier refuse de tuer ou de manger un animal, qui est considéré, à la suite de rêves, de présages ou d'autres signes, comme le protecteur spécial de ce groupe, et où cet animal est l'objet de prières et de sacrifices. Ainsi le faucon chez plusieurs tribus. Il y a au moins un cas où un groupe, celui des Long Pata, se prétend apparenté à une espèce animale tout entière, celle du crocodile, parenté qu'explique une légende du type connu. Il y a un animal domestique, le porc, qui chez les

1) Ch. Hose et W. Mc. Dougall, *The pagan Tribes of Borneo*, 2 vol. in-8, Londres, Macmillan, 1912.

2) Frazer, *Totemism and Exogamy*, t. II, p. 212-213; il n'en reparle pas dans sa discussion générale, t. IV, p. 48-50.

3) *Journal of the Anthropological Institute*, 1901, p. 173-216.

Kenyah et les Kayan est sacrifié rituellement, dont le sang est répandu sur les orants, lesquels ensuite en mangent la chair dans un banquet cérémoniel, et qu'on ne tue jamais sans accomplir des rites religieux. Il y a un animal qu'on ne doit jamais tuer, et dont l'image est tatouée sur les hommes (le chien), ou dont la fourrure est portée par les hommes seuls (le chat-tigre), ou dont des représentations en argile ou en bois sont placées devant la maison (le faucon et le crocodile). Il y a aussi l'animal regardé comme apparenté dont on imite les manières dans des danses populaires (une sorte de singe chez les Kayan); la croyance que l'âme des morts revêt la forme d'un animal, qui ne doit pas être tué ni mangé (le daim et l'arctogale chez les Klemantan); enfin l'interdiction du contact, même le plus léger (les bêtes à cornes chez les Kenyah et les Kayan¹). »

Ce tableau rappelle aussitôt celui qu'on a tracé pour Madagascar, et celui, qui serait plus complexe, il est vrai, qu'on pourrait tracer pour l'Afrique occidentale. Or, pour Bornéo au moins, je suis d'accord avec les auteurs quand ils rejettent l'interprétation globale de tous ces faits par le totémisme, même comme survivance, parce que l'analyse de chaque cas particulier fournit la raison directe du rite, soit positif, soit négatif. Ainsi, le daim est respecté pour sa timidité, qualité que les hommes craindraient d'acquérir, et parce qu'il broute dans les clairières qui servent de cimetière. Ainsi de suite, pour chacun des cas énumérés.

En outre, il se fait que la tribu la plus primitive, celle des Punan, qui vit uniquement de chasse et de cueillette, dans les forêts presque impénétrables de l'île, et qui ignore entièrement l'agriculture² ne possède aucun rite, ni aucune croyance qui rentreraient dans la catégorie signalée ci-dessus.

Tels sont, très résumés, la description et les raisonnements

1) Hose et Mac Dougall, *loc. cit.*, p. 96-109.

2) Cette tribu est bien plus « primitive » que n'importe laquelle des tribus australiennes; il en est de même des Orang Kubu de Sumatra : *elles ignorent toutes deux le totémisme.*

de Hose et Mac Dougall. Quelques-uns des cas soumis à leur analyse leur apparaissent comme « du totémisme en formation », dont cependant le développement ultérieur aurait été bloqué par le stade agricole auquel ces tribus sont parvenues (Iban, Kayan, Kenyah), par la coutume de couper des têtes, et par l'organisation à la fois politique et militaire qui caractérise le groupement du clan sous les ordres d'un chef qui dirige les expéditions, ensemble de faits sociaux qui répond exactement aux conditions nord-américaines. Je renvoie à leur ouvrage pour le détail des faits; quelques-uns de ceux qu'ils citent, en tout cas, montrent, avec cette précision que demandait Durkheim, comment un protecteur d'abord individuel, obtenu au cours d'une expérience singulière, peut être le point de départ d'un ensemble de croyances et d'actes collectifs qui, au stade où les ont trouvés Hose et Mac Dougall, méritent en effet le nom de « germes de totémisme ».

Quelques observations de ce genre feront plus pour résoudre le problème des rapports du totémisme dit individuel et du totémisme collectif que tous les raisonnements abstraits. Aussi, dans l'état actuel de nos connaissances, la seule attitude scientifique est-elle de laisser le problème ouvert. Mais si on tient à sérier les probabilités, la théorie qui fait venir le totémisme collectif du totémisme individuel en présente plus que la théorie inverse, parce qu'il n'est pas une seule invention technique (du feu ou de la charrue, du métier à tisser ou du pas de vis, etc.) qui n'ait nécessairement été le produit d'un hasard individuel, ou tout au plus de la coopération de très peu d'individus, mais jamais d'un groupe organisé, d'une collectivité systématisée comme l'est un clan. Or, le totémisme, l'exogamie, n'importe quelle cérémonie, ce ne sont pas autre chose que des techniques, qui intéressent non plus la vie matérielle, mais la vie sociale et la vie psychique. On ne voit pas pourquoi les mécanismes d'invention et de diffusion discernés, après un siècle et demi de recherches, pour les techniques manuelles auraient été autres pour les techniques sociales et psychiques. C'est donc aux partisans de l'origine collective du totémisme

à fonder, autrement que par le raisonnement pur, une théorie générale qui rende compte du mécanisme dont ils postulent l'existence et l'action.

IX

LA THÉORIE EMBLÉMATIQUE DE DURKHEIM ; L'ÉMANISME DE KARUTZ ; LE VITALISME DE DUSSAUD.

Si les arguments de **M. Durkheim** contre la théorie individualiste ne sont pas absolument probants, moins décisifs encore le sont ceux qu'il propose pour faire accepter sa théorie, qu'on peut appeler *emblématique*, de l'origine du totémisme. Avant de les exposer, il rappelle où l'a conduit son analyse :

« On a vu, dit-il, que le totémisme met au premier rang des choses qu'il reconnaît comme sacrées les représentations figurées du totem ; ensuite viennent les animaux ou les végétaux dont le clan porte le nom ; et enfin, les membres de ce clan¹... Le totémisme est la religion, non de tels animaux ou de tels hommes, ou de telles images, mais d'une sorte de force anonyme et impersonnelle, qui se retrouve dans chacun de ces êtres, sans pourtant se confondre avec aucun d'eux²... Le totem n'est que la forme matérielle sous laquelle est représentée aux imaginations cette substance immatérielle, cette énergie diffuse à travers toutes sortes d'êtres hétérogènes, qui est, seule, l'objet véritable du culte³. »

On s'attendrait donc à voir Durkheim démontrer que le totémisme est l'une des premières formes, l'un des premiers stades d'organisation à la fois sociale et religieuse, de cette force ou énergie appelée communément *mana* par les ethno-

1) E. Durkheim, *Formes élémentaires*, p. 268.

2) *Ibidem*, p. 269.

3) *Ibidem*, p. 270, 284, 285.

graphes, et que la notion primitive, d'abord confuse et non représentée, a commencé à se délimiter, peut-être même à se scinder, en même temps qu'à se figurer, sous les espèces du totem. Ainsi pourrait être établie une théorie, qu'on appellerait *dynamiste*, du totémisme, et dont Karutz a, comme on verra plus loin, signalé la possibilité.

Durkheim au contraire, on l'a vu¹, renverse les termes, et dérive catégoriquement le *mana* du *principe totémique*, terme qui équivaut à *clan* dans sa terminologie. C'est donc le clan, c'est-à-dire une organisation déjà parfaitement délimitée, et dont les fonctions sont multiples et complexes, qui aurait suggéré dans l'esprit de ses membres la notion de *mana*, qui est à la base en même temps de la magie et de la religion. Mais puisque le totémisme est, lui aussi, une religion selon Durkheim, on ne comprend plus le rapport exact sous lequel l'auteur conçoit ces divers termes.

Quoi qu'il en soit, il s'agit maintenant de discerner « comment a pu naître la notion d'un principe quasi divin, immanent, à certaines catégories d'hommes et de choses, et pensé sous une forme animale ou végétale²... Sa source n'a pu être la nature intrinsèque de la chose dont le clan portait le nom... mais seulement... la représentation figurative de cet animal ou de cette plante, c'est-à-dire l'emblème totémique... Cet emblème est la forme sensible du principe ou dieu totémique; mais, d'un autre côté, il est aussi le symbole de cette société déterminée qu'on appelle le clan... Si donc il est à la fois le symbole du dieu et de la société, c'est que le dieu et la société ne font qu'un... Le dieu du clan le principe totémique, n'est autre chose que le clan lui-même, mais hypostasié, et représenté aux imaginations sous les espèces sensibles du végétal ou de l'animal qui sert de totem³. »

Je ne fais que signaler la longue et ingénieuse discussion par

1) Cf. ci-dessus, p. 335.

2) Durkheim, *loc. cit.*, p. 292.

3) *Ibidem*, p. 294-295.

laquelle Durkheim pense justifier cette équation, et où il expose « comment le clan peut éveiller chez ses membres l'idée qu'il existe en dehors d'eux des forces qui les dominent et en même temps les soutiennent, c'est-à-dire des forces religieuses »¹; car il s'agit surtout pour nous de savoir pourquoi ces forces ont été pensées sous les espèces du totem, c'est-à-dire sous la figure d'un animal ou d'une plante.

« C'est, répond Durkheim, parce que cet animal ou cette plante a donné son nom au clan et lui sert d'emblème²... car le principe totémique est le clan pensé sous une forme matérielle que l'emblème figure. Or, cette forme est aussi celle des êtres concrets dont le clan porte le nom; en raison de cette ressemblance, ils ont dû éveiller des sentiments analogues à ceux que suscite l'emblème; puisque ce dernier est l'objet d'un respect religieux, ils devaient inspirer un respect du même genre et apparaître comme sacrés³. »

Et voilà, termine Durkheim, « comment il est interdit de tuer, de manger l'animal totémique, comment sa chair passe pour avoir des vertus positives que les rites utilisent; c'est qu'il ressemble à l'emblème du clan, c'est-à-dire à sa propre image⁴. »

Évidemment! Et si le lecteur n'est pas satisfait... Pour être simple, en tout cas, cette explication l'est. Car voici comment se serait fait le totémisme :

Premier stade : le clan se donne un emblème.

Deuxième stade : le clan figure plus ou moins grossièrement l'image que lui suggère cet emblème, par exemple cinq ou six traits qui se recoupent irrégulièrement (comme sur les *churingas*).

Troisième stade : le clan interprète ce dessin informe; il y reconnaît par exemple un kangourou.

Quatrième stade : comme cet emblème est sacré, tous les

1) *Loc. cit.*, p. 308.

2) *Ibidem*, p. 314.

3) *Ibidem*, p. 316-317.

4) *Ibidem*, p. 318, 338-339.

kangourous vivants deviennent sacrés « parce qu'ils ressemblent à leur propre image ».

Cinquième stade : et comme un corps humain ressemble moins à ce dessin qu'un kangourou, l'homme est moins sacré que le kangourou, c'est-à dire en termes sociologiques : « l'animal se trouve d'un rang au-dessus de l'homme dans la hiérarchie des choses sacrées¹. »

Sixième stade : « le caractère sacré est au plus haut contagieux ; il s'étendit donc de l'être totémique à tout ce qui y tient de près ou de loin². »

On remarquera l'exact parallélisme entre ce schéma d'évolution et celui d'Andrew Lang, puisque Lang disait : 1° le clan se donne un nom ; 2° de préférence un nom d'animal, et plus rarement de plante ; 3° il considère alors les animaux de ce nom comme vénérables ; 4° et par la suite, en inventant des légendes et des rites, il crée le lien de parenté et de dépendance magico-religieuse. Ce qui revient à constater que toutes les objections de principe que Durkheim a adressées à Lang pourraient être retournées contre lui par les partisans du savant écossais.

De même, Durkheim aboutit à se poser les mêmes questions dernières que Lang : « Étant donnée la notion de totem, emblème du clan [Lang : nom du clan]... 1° Qu'est-ce qui a déterminé le clan à se choisir un emblème [un nom] ? 2° Pourquoi cet emblème [ce nom] a-t-il été emprunté au monde animal ou végétal, mais plus particulièrement au premier ?³ »

Donner une réponse à la première question n'a été qu'un jeu pour les deux auteurs. Car il est évident, qu'étant donnée une collectivité, il lui faut, pour s'affirmer son existence, sa cohésion et son maintien, autant un nom qu'un emblème ou drapeau⁴.

Mais la réponse à la deuxième question, qui est exactement

1) *Loc. cit.*, p. 318.

2) *Ibidem*, p. 318.

3) *Ibidem*, p. 329.

4) *Ibidem*, p. 329-334.

le nœud même du problème des origines du totémisme, ni Lang, ni Durkheim n'ont réussi à la formuler. Encore Lang s'est-il donné beaucoup de peine pour en élaborer une qui fût à peu près satisfaisante, et lui a-t-il consacré un nombre considérable de pages. Durkheim, au contraire, a glissé rapidement sur toutes les difficultés; et c'est en une page et demie à peine qu'il réussit, si je puis dire, à les escamoter. Encore a-t-il dû faire usage de correctifs, que je me permets de souligner en numérotant les arguments :

« Il nous *paraît vraisemblable* que l'emblème a joué un rôle plus important que le nom. *En tout cas*, le signe écrit tient encore aujourd'hui dans la vie du clan une place plus centrale que le signe parlé'. Or, la matière de l'image emblématique ne pouvait être demandée qu'à une chose susceptible d'être figurée par un dessin. D'un autre côté, il fallait que ces choses fussent de celles avec lesquelles les hommes du clan étaient le plus immédiatement et le plus habituellement en rapports. Les animaux remplissaient au plus haut degré cette condition :

« 1° Pour ces peuplades de chasseurs et de pêcheurs, l'animal constituait en effet l'élément essentiel du milieu économique. Sous ce rapport, les plantes ne venaient qu'ensuite, car elles ne peuvent tenir qu'une place secondaire dans l'alimentation, tant qu'elles ne sont pas cultivées'.

« 2° D'ailleurs, l'animal est plus étroitement associé à la vie

1) *Ibidem*, p. 334-335.

2) Je souligne *aujourd'hui* : rien ne prouve qu'anciennement le contraire n'ait été vrai, et que le signe parlé, c'est-à-dire le nom, n'ait pas joué un rôle plus considérable en tant que manifestation du lien collectif. Au surplus, même l'affirmation de Durkheim aurait besoin de preuves de fait; il n'en donne pas; c'est peut-être qu'il n'en a pas; d'où ce début hésitant.

3) Cette affirmation aussi devrait être démontree; Durkheim en tout cas oublie que les Australiens se nourrissent ordinairement de sauvages plantes qui ne sont pas classées comme « comestibles » par les Européens; les volumes de Spencer et Gillen et ceux de Strehlow sont catégoriques sur ce point. D'autre part, les Australiens n'avaient pas d'animaux domestiques avant l'arrivée des Européens, et leur alimentation carnée est restreinte par des interdictions non pas seulement totémiques.

de l'homme que la plante, ne serait-ce qu'à cause de la parenté de nature qui unit entre eux ces deux êtres.

« 3° Au contraire, le soleil, la lune, les astres étaient trop loin, ils faisaient l'effet de ressortir à un autre monde. Tant que les constellations n'étaient pas distinguées et classées, les corps célestes... étaient impropres au rôle de totem, pour lequel au contraire animaux et végétaux étaient tout désignés.

« 4° Une observation de Strehlow permet même de préciser la manière dont furent *vraisemblablement* choisis ces emblèmes. Il dit avoir remarqué que les centres totémiques sont le plus souvent situés à proximité d'une montagne, d'une source, d'une gorge où les animaux qui servent de totem au groupe se rencontrent en abondance... Or, ces centres totémiques sont certainement les lieux consacrés où le clan tenait ses assises. Il semble donc bien que chaque groupe ait pris pour insigne l'animal ou le végétal qui était le plus répandu dans le voisinage de l'endroit où il avait l'habitude de s'assembler; ce choix ne se fit pas sans une entente plus ou moins concertée entre les différents groupes, puisque chacun d'eux dut adopter un emblème différent de celui de ses voisins. »

Ces trois arguments positifs et l'argument négatif sont des lieux-communs de la littérature ethnographique; ils n'en méritaient pas moins d'être examinés de très près par Durkheim, analysés et discutés avec preuves à l'appui, au lieu d'être simplement juxtaposés de telle sorte que la démonstration paraisse chose la plus aisée du monde.

Le premier argument est d'ordre utilitaire; il est à la base de la *théorie économique*, dont diverses nuances sont représentées par Haddon, Baldwin Spencer, Frazer, etc.

Le deuxième argument est à la fois *psychologique et biologique*; il a été utilisé sous une forme ou une autre par Tylor, Herbert Spencer, Thurnwald, etc.

Le troisième argument, négatif, contredit la *théorie néo-naturiste* du P. Schmidt et de ses épigones d'Allemagne.

Le quatrième argument est à la base de la *théorie localiste* du totémisme. On peut le présenter avec plus de force que ne l'a

fait Durkheim. Mais on doit se demander, étant donné que l'observation citée de Strehlow, (confirmée par d'autres identiques dues à d'autres observateurs) est tout à fait moderne, si les hommes d'il y a on ne sait combien de milliers, ou du moins de centaines d'années, qui ont élaboré le totémisme ont choisi pour totem l'animal qui se réunissait près du futur lieu sacré; ou si, au contraire, l'expérience a enseigné à chaque espèce animale que la proximité d'un certain lieu sacré lui assurait le bénéfice des interdictions de blesser, de tuer et de manger le totem. Cette deuxième interprétation est la plus naturelle : les animaux savent très bien, du moins les animaux supérieurs, s'il y a ou non danger pour eux à fréquenter telles ou telles localités. C'est pourquoi le quatrième argument, qui paraît à Durkheim le plus décisif, est le plus faible de tous.

Le seul résultat auquel aboutisse l'auteur, après tant de discussions et de digressions, est donc un chapelet de formules absolues, construites en dehors des faits, et qui n'ont en leur faveur qu'une très faible probabilité, pas plus grande en tous cas que celle qui soutient la théorie de Lang ou celle de Frazer, inférieure de beaucoup à celle des points de vue de Goldenweiser dont il sera parlé plus loin.

M. Richard Karutz, ethnographe de Lubeck connu pour plusieurs bonnes descriptions monographiques, a tenté, dans un mémoire long et confus¹, de simplifier la terminologie de l'histoire des religions. Il ne s'est fondé, pour la théorie générale que sur les publications de Preuss, de Vierkandt, de Wundt et de Frobenius; et pour les faits, que sur les monographies de Bastian, de Pechuel-Loesche et de Tessman² consacrées aux populations du Loango et du Cameroun méridional; comme si les croyances des Bafioté, des Fang, etc., au surplus étudiées par Miss Kingsley, Dennet, Trilles et d'autres, pouvaient valoir

1) Richard Karutz, *Der Emanismus, ein Vorschlag zur ethnologischen Terminologie*, Zeitschrift für Ethnologie, t. XLV, 1913, p. 545-611.

2) Pechuel-Loesche, *Volkskunde von Loango*, 1907; Tessmann, *Die Pangwe*, 1913. Je crois inutile de citer le titre des nombreux ouvrages de Frobenius, qui sont à proprement parler du charlatanisme scientifique.

comme faits primitifs. Karutz ne s'est même pas demandé jusqu'à quel point ces populations de l'Afrique Équatoriale, ou celles de l'Afrique Occidentale superficiellement visitées par Frobenius, se trouvaient à un stade, soit de développement très avancé (par suite de leur contact séculaire avec des Européens), soit de dégénérescence.

C'est chez elles qu'il a découvert, déjà constituée en corps de doctrine, cette idée que les qualités des êtres et des choses sont transmissibles par contact, direct ou indirect, ou à distance, et ceci sous forme d'*émanations*. Il généralise cette conception, démontre aisément que les termes de fétiche et de fétichisme doivent être éliminés de notre vocabulaire, puis conseille de supprimer aussi les termes de talisman, d'amulette, de préanimisme, de dynamisme magico-religieux, de magie et de croyance à l'âme corporelle (*Koerperseelenglaube*)¹. Il nomme *émanisme*, mot qui remplacerait tous ces termes, « la doctrine des émanations, tant matérielles que psychiques et morales », doctrine qui serait à la base de tous les phénomènes magico-religieux².

1) C'est une expression de Wundt, qui distingue dans sa théorie de l'animisme : 1° une âme libre de quitter le corps; 2° une âme liée indissolublement au corps; celle-ci se présenterait sous deux formes, âme corporelle ou du corps entier et âme d'organe. D'où la formation de termes composés qui, de l'avis de tous les ethnographes, ont plus compliqué la question qu'ils ne l'ont éclaircie (*Koerperseele, Seelenstoff, Seelenkraft, etc.*).

2) Karutz, *Emanismus*, p. 545, 558, etc. On remarquera que, par suite de sa documentation uniquement allemande, Karutz ignore que Crawley a consacré un volume entier, *The Mystic Rose*, 1903, à une théorie générale du contact; que j'ai moi-même élaboré une théorie spéciale du contact dans les rites funéraires (*Tabou et Totémisme à Madag.*) puis distingué parmi les rites la classe des rites contagionnistes (*Les Rites de Passage*); et qu'au surplus E. Westermarck dans un article (*The transference of l'Ar*, Anthr. Essays presented to E. B. Tylor, 1907, p. 361-374) et dans son grand ouvrage sur les idées morales (*The Origin and Development of moral Ideas*, 2 vol., Macmillan, 1908, cf. Index, t. II, s. v. *Transference*), a élaboré la théorie générale des émanations à distance, avec une richesse admirable de preuves documentaires.

L'émanisme de Karutz (qui serait mieux nommé *émanationnisme*), n'a donc rien de nouveau pour les théoriciens des religions primitives; c'est simplement la théorie du contact direct ou à distance dont l'existence est reconnue, mais

Seule nous intéresse ici la répercussion de cette attitude théorique sur la manière de comprendre le totémisme. « On a, dit l'auteur, confondu sous le nom de totémisme un très grand nombre de phénomènes qui n'ont rien à voir avec le totémisme vrai. Celui-ci ne devrait être reconnu comme tel que lorsqu'intervient la notion que les animaux sont les ancêtres des humains. Partout où manque cette notion, on en rencontre une autre, qui est précisément celle de l'émanisme, c'est-à-dire la croyance à la transmissibilité des propriétés de toutes choses par le moyen de leurs émanations... Ainsi s'expliquent notamment un grand nombre d'interdictions concernant des animaux et des plantes... En tout cas les Primitifs possèdent déjà des connaissances pratiques et des conceptions émanistes alors qu'ils se trouvent à des degrés de civilisation qui sont bien antérieurs au système compliqué du totémisme... C'est même dans l'émanisme que se trouvent probablement les sources de ce système ; et peut-être s'est-il constitué primitivement sur la base de l'idée de métamorphose par émanations ¹. »

Plus loin Karutz montre que l'émanation donne la formule du *churinga*² ; l'analyse des faits recueillis par Strehlow lui permet de développer ce point de vue et de voir dans le *churinga* une sorte « d'accumulateur d'électricité » ou mieux « un émanatorium ³ ». Mais Karutz va plus loin ; il pense que c'est le mécanisme de ces émanations, avec métamorphose et réincarnation, qui a donné naissance au totémisme, et par là il se rapproche de Frazer, tout en attribuant à la notion du *mana*, qui n'est selon lui qu'une forme de celle d'émanation⁴, une importance primordiale.

Le défaut de cette théorie est de ne pas rendre compte du phénomène spécial qu'est le totémisme. Que le dynamisme, ou dont la valeur comme explication générale et unique des faits magico-religieux est inadmissible.

1) Karutz, *Emanismus*, p. 576.

2) Cette démonstration a été faite déjà dans *Mythes et Légendes d'Australie*, chapitre VIII de l'Introduction ; cf. encore, p. civ.

3) Karutz, *loc. cit.*, p. 599.

4) *Ibidem*, p. 555-557.

émanisme si l'on préfère, joue un rôle actif dans le totémisme, cela n'est que normal; car le mécanisme des rites d'initiation, par exemple, ou des grandes cérémonies spécifiquement totémiques comme l'*intchiuma* comporte plusieurs des éléments fondamentaux de celui de n'importe quelles autres cérémonies magico-religieuses. Mais cette identité partielle nécessaire fait précisément qu'on ne peut expliquer le totémisme rien qu'en le définissant par les caractères généraux de toute activité soit nettement magique, soit nettement religieuse, et moins encore quand cette activité participe à la fois de ces deux formes. Au surplus, les faits sur lesquels Karutz a fondé sa conception, qu'il pense simplifiée, et qui proviennent en majeure partie d'une région de l'Afrique où précisément le totémisme n'existe pas sous une forme vraie, ne sauraient servir à expliquer les faits vraiment totémiques de l'Australie ou de l'Amérique du Nord.

Il convient encore de signaler ici une interprétation de **M. René Dussaud**¹ pour laquelle on peut proposer l'appellation de *théorie vitaliste*. Elle semble prendre son point de départ dans deux passages de Durkheim que voici : « les forces [*mana*, etc.] agissent comme des forces véritables; elles engendrent mécaniquement des effets physiques; ...quand elles s'introduisent dans un organisme qui n'est pas fait pour les recevoir, elles y produisent la maladie et la mort; ...en dehors de l'homme, elles jouent le rôle de principe vital; c'est en agissant sur elles qu'on assure la reproduction des espèces; c'est sur elles que repose la vie universelle²;.. les forces religieuses... résident dans les hommes; mais elles sont en même temps les principes vitaux des choses; elles vivifient les consciences et les disciplinent; mais ce sont elles aussi qui font que les plantes poussent et que les animaux se reproduisent »³.

D'où suivrait normalement que les croyances et pratiques en

1) René Dussaud, *Introduction à l'Histoire des Religions*, Paris, Leroux, 1914, in-18.

2) Durkheim, *Formes élémentaires*, p. 270-271.

3) *Ibidem*, p. 319.

relation avec la grossesse et la réincarnation d'une part, et les cérémonies totémiques de multiplication sont explicables par l'étude de ces forces, que Durkheim donne comme religieuses. Ce point de vue serait peut-être exact, en tant que théorie générale. Mais je doute que Durkheim accepte la limitation proposée par Dussaud. En discutant la théorie de Moret dont il sera parlé plus loin, sur le *Ka* égyptien, Dussaud dit : « En partant de la notion du principe de vie, l'humanité a imaginé divers systèmes; le système totémique en est un; le système égyptien en est un autre »¹. Et plus loin : « le nom, qui est un élément caractéristique du totémisme, est une représentation du principe de vie »²; ailleurs encore : « les cérémonies proprement totémiques ont pour but d'assimiler le principe de vie du totem³... c'est parce que les espèces animales, et accessoirement les espèces végétales, sont considérées comme possédant une vitalité, une puissance supérieures, et, par le fait de la perpétuité de l'espèce, indestructible, que les hommes répartis en clans se les sont donnés comme totems⁴... car dans le totémisme un fait est acquis, duquel on peut partir, c'est qu'un même principe de vie circule dans le clan et dans l'espèce-totem⁵ ».

C'est donc bien une théorie générale du totémisme que Dussaud propose en discutant le sens du *Ka* égyptien. Il limite ainsi la notion de *mana*, de puissance diffuse⁶, sans voir qu'il la situe déjà à un stade de différenciation extrêmement récent. Le seul fait certain actuellement, c'est que la notion confuse de *mana* s'est peu à peu dissociée au cours des âges, sous les effets de l'observation scientifique et de l'analyse spéculative⁷, de telle sorte qu'en sont dérivées successivement des notions pré-

1) Dussaud, *loc. cit.*, p. 29.

2) *Ibidem*, p. 30.

3) *Ibidem*, p. 26.

4) *Ibidem*, p. 22.

5) *Ibidem*, p. 21.

6) « Le *mana* est le principe de vie »; *ibidem*, p. 27, 35.

7) Cf. *Mythes et Légendes d'Australie*, p. xc.

cises, pour lesquelles on a des mots particuliers, tels que force physique, énergie électrique, vie, force musculaire, puissance divine, contagion sacrée, ou pathologique, etc. Ce que nous nommons *la vie* dans notre vocabulaire le plus moderne est une notion qui ne peut se rencontrer déjà au stade de pensée totémique, où vie, mouvement, contagiosité, puissance, réaction, etc., etc., sont des phénomènes non encore strictement dissociés.

On ne saurait donc admettre la limitation de Dussaud; mais on peut observer qu'il a rétabli, malgré Durkheim, les vraies données du problème en ce qu'il a subordonné le totem, sinon au *mana* diffus, du moins à l'une des constituantes du *mana*, à savoir l'aspect vitaliste de cette notion primitive. Il importe aussi de noter que la théorie vitaliste de Dussaud fournit une base élargie d'interprétation aux faits sur lesquels Frazer a fondé sa théorie conceptionnelle, mais que si elle vaut en effet pour les cérémonies de l'*intichiuma*, elle vaut aussi pour toutes les cérémonies de multiplication et de renouveau en général, par exemple pour la grande catégorie des cérémonies agraires si bien étudiées par Frazer dans son *Golden Bough*, pour celles du renouvellement de l'année au printemps, et même pour les rites de fécondation qui constituent une partie importante des cérémonies du mariage. Mais si cette théorie explique ainsi certains éléments fondamentaux qui se rencontrent dans certaines cérémonies totémiques, elle n'explique précisément pas ce qui dans ces cérémonies est spécifiquement totémique, et les différencie des autres cérémonies de multiplication ou de fécondation.

Ainsi la théorie vitaliste de Dussaud est à la fois trop étroite dans son principe, et trop large dans ses applications pour donner la clef du problème totémique. Elle est au surplus une forme modernisée de la première théorie de Frazer¹, qui voyait dans le totem le réceptacle de la vitalité (qu'il nommait aussi

1) Dans *The Golden Bough*; cf. *Totemism and Exogamy*, t. IV, p. 52-55; Spencer et Gillen, *Native Tribes*, p. 137-138.

âme extérieure) du clan. Les objections faites à cette théorie vitaliste¹ valent pour celle de Dussaud, et la question de savoir pourquoi le clan se croit lié intimement à une espèce naturelle reste entière.

(*A suivre.*)

A. VAN GENNEP.

1) Voir *Mythes et Légendes d'Australie*, p. LXXXIX-XC; Durkheim, *Formes élémentaires*, p. 248-249.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES-RENDUS

ANTON FRIDRICHSEN. — **Hagios-Qadoš. Ein Beitrag zu den voruntersuchungen zur christlichen Begriffsgeschichte.** (*Videnskapsselskapets Skrifter. II. Hist.-Filos. Klasse, 1916, n° 3*). Gr. in-8 de 74 pages. — Christiana, en commission chez Jacob Dybwad, 1916.

L'auteur s'est proposé d'étudier la variété des sens que le terme de « saint » revêt dans la langue religieuse du christianisme. Dès les premiers temps de la communauté religieuse, on constate l'emploi de *hagios*, qui n'est que la suite de son usage dans la littérature juive. Dans les LXX, sur environ six cents passages où ce terme apparaît, il est plus de quatre cents fois la traduction de l'hébreu *qodesch*, environ cent fois il correspond à *qadosch* et vingt fois à l'araméen *qadisich*. Pour le surplus, on le trouve quarante fois pour *miqdasch* et quatre fois il répond au verbe *qadasch*. La présente étude commence donc par analyser les dérivés de la racine hébraïque *qdš*, puis passe aux vocables équivalents dans les LXX et enfin dans la littérature judéo-grecque.

Il n'est pas douteux, constate M. Fridrichsen, que le concept de sainteté dans l'Ancien Testament s'est développé sur le terrain de la religion primitive. Par *qdš*, on a d'abord désigné tout objet, tout lieu, tout homme en qui résidait la « force » mystique. Lorsque se constituèrent les représentations divines à caractère personnel, les mêmes termes caractérisèrent l'essence et les propriétés surhumaines des dieux; en même temps ils prenaient un développement particulier dans la terminologie du culte.

Dans l'Ancien Testament, Yahvé par excellence est *saint*; par suite, sa demeure, tout ce qui est plus spécialement sa propriété ou ce qui lui est offert. Ce que Yahvé a sanctifié ou ce qu'il a choisi, sont des

expressions synonymes. En un mot, il est la source de toute sainteté. Les développements cultuels, théologiques et éthiques de ces notions ont été considérables en Israël et se sont prolongés dans le christianisme; mais le concept primitif, celui du « sacré », est trop essentiel pour disparaître jamais complètement. C'est toujours cette force redoutable qui émane du dieu vivant que les rites s'efforcent de capter et de diriger. Il y a lieu d'y être attentif et, sous la forme stéréotypée, de rechercher le sens réel, effectif. M. Fridrichsen n'y manque pas et c'est pourquoi nous lui soumettrons une ou deux observations à ce sujet.

Est-il toujours suffisant pour expliquer les expressions du type de *godesch le-Yahwé*, de les rattacher à l'idée de propriété de Yahwé? Dans le cas des premiers-nés le texte est formel¹; mais une acception plus ancienne se fait jour ailleurs. Si l'on tient compte de l'anthropomorphisme si prononcé de Yahwé non seulement lorsqu'il apparaît sous les traits d'un homme, mais lorsqu'il entend, voit, étend la main ou le bras, cache sa face, parle, se met en colère ou se repent du mal qu'il fait, on peut admettre qu'on a considéré que le « sacré » jouait aussi pour lui comme pour les humains. N'y a-t-il pas des règles qu'il ne peut transgresser, par exemple celle du serment et certaines lois de la nature, après qu'il les a eu fixées une fois pour toutes? N'est-il pas naturel que le « sacré » soit également pour lui intangible? Il y a loin de là à l'idée de propriété qui comporte, au contraire, l'usage des choses. Prenons l'exemple du bandeau d'or pur sur lequel était gravée l'inscription : *godesch le-Yahwé* et que le grand-prêtre devait porter attaché à la tiare quand il pénétrait dans le Saint des Saints en présence de Yahwé. Ce n'était là qu'un des éléments de l'armature complexe qui mettait le grand-prêtre à l'abri des atteintes mortelles du sacré; mais cet élément avait de plus la propriété de permettre au pontife de porter les fautes rituelles des Israélites devant Yahwé². Par analogie sans doute avec ce qui se passe pour la victime du sacrifice dans le rite de la *semikha*, c'est sur sa tête que ces fautes rituelles sont portées : le bandeau d'or rappelle aux yeux de Yahwé la consécration qui immunise son pontife : *godesch le-Yahwé*, dont le sens serait le mieux rendu par « tabou pour Yahwé ».

1) *Nombres*, III, 13; VIII, 17; XVIII, 17.

2) *Exode*, XXVIII, 36-38.

M. Fridrichsen met en évidence la variété des usages de *qds* et de ses dérivés, mais si difficile que cela paraisse et quelque incertitude qu'on eut rencontré parfois, n'aurait-on pu dans chaque catégorie, distinguer des degrés dans le sacré ? M. Fr. se contente d'envisager une valeur négative, correspondant à la simple pureté, et une valeur positive plus forte et active. Il nous répondra sans doute que, s'attachant aux vocables, la différenciation des vocables, ne va pas plus loin. Oui, mais le même vocable a de nombreuses nuances. Si l'on considère la classe des prêtres, il y a un minimum de sainteté, l'état de pureté, qui est requis pour l'accès au temple. Cela ne suffit pas pour leur permettre d'approcher de l'autel s'ils sont affligés d'une tare physique, mais cela leur permet de manger le produit des sacrifices ; pour remplir les fonctions de prêtre, on exige un état de sainteté parfait. Enfin, un degré plus élevé de sainteté ou de consécration permet d'entrer dans le tabernacle et de se présenter devant Yahwé. Cela explique pourquoi *qodesch* est tantôt identique à *šahor* (pur) et tantôt s'en distingue pour marquer un degré plus élevé de sainteté. Mais *šahor* lui-même n'a pas toujours une simple valeur négative, par exemple quand il qualifie le dépotoir aux cendres grasses, résidu des sacrifices¹. Dans ce cas, il témoigne d'une confusion complète entre le pur et l'impur, au point qu'on a voulu expliquer le terme comme un euphémisme ; — ce qui n'est pas admissible parce que nous savons que ce dépotoir était une dépendance du sanctuaire². Cet exemple peut servir à appuyer la réfutation que M. Fr. (p. 29-30) donne de l'opinion encore fort répandue d'après laquelle le pur et l'impur constituent une différenciation primitive.

Quoi qu'il en soit, les relevés substantiels que M. Fr. nous présente de l'emploi de *qds*, permettent de juger de l'importance prise par le concept de sainteté qui devient pour Israël la caractéristique de son idéal, l'emblème de sa conscience religieuse, de ses obligations rituelles et éthiques, qui est aussi le point de départ du particularisme juif.

Nous avons vu que les LXX rendaient d'une façon presque constante *qds* par *hagios* ; toutefois ils savent distinguer ce que M. Fridrichsen appelle le sens positif du terme, et qu'exprime *hagios*,

1) *Lévit.*, IV, 12.

2) *Ézéchiel*, XLIII, 21 ; cf. *Jérémie*, XXXI, 39.

d'avec le sens négatif *katharos*, *hagnos*. Parfois *hagios* remplace le nom divin; mais cela reste dans l'esprit de l'Ancien Testament. Pourquoi les LXX n'ont-ils pas usé du terme *hiéros* plus couramment employé dans les cultes grecs? C'est que *qdš* n'est pas particulier à l'hébreu; qu'il était également une des épithètes les plus constantes des dieux phéniciens — cela aurait justifié un relevé de ce terme dans les textes phéniciens — et que le vocable d'*hagios* avait été déjà adopté dans la langue liturgique des Phéniciens grecisants comme équivalent de *qdš*. M. Clermont-Ganneau a remarqué, puis M. Franz Cumont, qu'*hagios* était une épithète divine très rare dans l'hellénisme païen, mais au contraire tout à fait courante dans les milieux syro-phéniciens, à tel point que lorsqu'on la rencontre dans une inscription grecque, il y a bien des chances qu'elle décèle une influence sémitique.

Cet aperçu suffira à montrer que l'étude de M. Fridrichsen apporte d'utiles précisions en ce qu'elle permet de mieux saisir la valeur attribuée par les anciens à des termes qu'un long usage a, en quelque sorte, figés et décolorés à nos yeux.

RENÉ DUSSAUD.

ALDO FERRABINO. — **Kalypso**, saggio d'una Storia del mito, Turin, Bona frères, 1914.

Comme M. Salomon Reinach a intitulé *Orphée* son Histoire générale des Religions, M. Aldo Ferrabino nous présente, sous le titre de *Kalypso*, un essai sur les mythes antiques, leur formation, leur développement dans la littérature, leur destinée finale. Si nous avons bien compris sa pensée, il personnifie, sous le nom de ce personnage homérique, l'imagination créatrice du mythe, ce qu'il appelle la *mitopeja*, il *genio mitopeico*.

Le livre, consacré par M. Aldo Ferrabino à ce vaste sujet, se compose de trois parties différentes, plus ou moins bien reliées entre elles. L'une de ces parties comprend l'étude de quatre mythes : le mythe d'Andromède; le mythe de la Demeter d'Enna; les traditions italiques et romaines relatives à Cacus; le mythe de la nymphe Cyrène. La seconde partie, complètement séparée des autres et rejetée à la fin du volume, est constituée par diverses observations

critiques sur chacun de ces quatre mythes, par la discussion des menus problèmes qui peuvent se poser à propos de chacun d'eux, par l'examen des textes qui nous les font connaître. Quant à la troisième partie, elle est formée des chapitres qui encadrent l'étude des mythes choisis comme exemples par l'auteur et dans lesquels il exprime ses idées générales et ses conclusions sur l'origine et l'évolution des mythes antiques (chap. I et chap. VI).

Le plan suivi, la disposition matérielle adoptée par M. A. F. rompent un peu trop, à notre gré, l'unité de son œuvre. Il est mal commode de ne point trouver groupées, dans les mêmes pages du livre, les remarques formulées sur les mythes d'Andromède, de Demeter, de Cacus, de Cyrène et les recherches d'érudition qui ont abouti à ces remarques, qui les ont suggérées, qui les contiennent pour ainsi dire en germe. Nous préférons de beaucoup le système des notes placées au bas des pages, qui seul permet de suivre aisément, de contrôler avec succès le travail de l'auteur.

La première question, que l'on se pose après avoir lu le volume de M. A. F., est celle-ci : « Quelles raisons ont déterminé le choix des mythes étudiés dans ce livre ? » Ils ne sont point parmi les plus caractéristiques, sauf peut-être celui de Demeter, et encore c'est rétrécir le sujet sans avantage bien visible que de localiser ce mythe à Enna. Ni Andromède ni Cyrène ne tiennent dans la mythologie grecque une place éminente. Quant à Cacus, il semble bien que ce fût, pour les vieux Romains, un simple nom beaucoup plus qu'un vrai personnage mythique. Toutefois, nous ne chicanerons pas M. A. F. sur ce point. Il a retenu ces mythes, parce qu'il les a jugés particulièrement intéressants, parce qu'il avait eu l'occasion de les étudier de plus près, ou parce qu'il les a estimés plus capables que d'autres de lui fournir des conclusions générales sur la *mitopeja*.

La méthode adoptée par M. A. F. pour étudier les mythes appelle des critiques plus graves. Sauf de très rares exceptions, cette méthode consiste exclusivement dans l'examen et le commentaire des œuvres de littérature, d'histoire ou d'exégèse. Le chapitre consacré au mythe d'Andromède est divisé en trois parties : *Avant Euripide; Euripide; après Euripide*. Dans le chapitre où il est traité de Cacus, trois paragraphes sont intitulés : *Les poètes; les historiens; les rationalistes*. A propos du mythe de Demeter, il n'est tenu à peu près aucun compte du culte et des mystères d'Eleusis; et nous n'avons vu cités nulle part les remarquables travaux de

M. Paul Foucart sur le sujet. Or, il nous paraît absolument irrationnel de séparer les mythes de la religion elle-même, c'est-à-dire des rites et des cérémonies, par lesquels s'exprimaient en actes les sentiments religieux des anciens. Réduire une étude de mythologie grecque à un examen critique de textes littéraires, si judicieux, si approfondi, si pénétrant que soit cet examen, c'est tronquer le sujet, c'est le déraciner, le séparer des réalités vivantes sur lesquelles il doit être appuyé. Il y a toujours eu des relations étroites entre la mythologie et le culte; c'est dans le culte qu'il faut chercher l'explication des mythes et des légendes.

Ce défaut de méthode, dans l'étude analytique des mythes choisis par M. A. F., l'a conduit à une conclusion que nous croyons tout à fait contestable. Il pense que le mythe est logiquement et chronologiquement antérieur au culte, que le culte est dérivé du mythe. Sans doute il ne peut nier que certains détails du mythe aient été imaginés pour expliquer des particularités rituelles : mais, à ses yeux, ces détails sont postérieurs aux « mythes naturalistiques spontanés », *alquanto piu tardi degli spontanei miti naturalistici*. Ce ne sont d'ailleurs que des détails, tandis que le mythe dans son ensemble détermine le culte; encore le culte n'est-il qu'une expression imparfaite du mythe. Le mythe, d'après M. A. F., a pour origine, pour point de départ, un fait naturel; mais on a vu dans ce fait naturel la manifestation d'une force surhumaine, divine. C'est là ce que M. A. F. appelle « *l'intuizione mitica* ». La mythologie grecque, dont le caractère fondamental est d'être anthropomorphique, c'est-à-dire de personnifier les forces surhumaines en des êtres semblables aux hommes, aurait donc eu pour conséquence d'expliquer les phénomènes de la vie physique, puis les vicissitudes de la vie morale par l'action d'êtres divins; le culte rendu à ces êtres divins serait, dans son ensemble, postérieur à la création des mythes et des légendes groupés autour d'eux par l'imagination populaire et poétique. Si telle est bien la conclusion à laquelle aboutit M. A. F., et nous ne croyons pas nous tromper en la lui attribuant, une telle conclusion se trouve contredite par les faits. Il n'est plus douteux aujourd'hui qu'un culte ait été rendu au tonnerre, par exemple, avant que la mythologie n'ait fait de la foudre l'arme de Zeus; au soleil, avant que la mythologie n'ait créé le personnage d'Apollon conduisant chaque jour son quadriga du Levant vers le Couchant; il n'est point douteux que les rites agraires des semailles, de la moisson, de

la vendange soient plus anciens que les personnages divins de Saturne ou de Triptolème, de Demeter, de Dionysos ou de Liber pater. Ce n'est pas la mythologie qui a engendré le culte ; c'est du culte, au contraire, et de ses divers épisodes qu'est sortie la mythologie. La légende de la naissance de Zeus et de son éducation sur l'Ida ou sur le Dikté a été évidemment inspirée par les rites qui se célébraient devant l'autre idéen et devant l'autre diktéen. Toutes les fois que nous pouvons saisir avec précision et certitude les rapports du culte et du mythe, nous constatons que le culte est antérieur au mythe. Voilà ce que révèle l'étude conjuguée des rites et des légendes. C'est précisément le point faible de toute étude mythologique conçue sur le même plan et dans le même esprit que le *Kalypso* de M. A. F., de séparer la mythologie du rituel. Ces deux éléments des religions antiques sont inséparables. C'est par le culte, d'abord et surtout, que nous pouvons espérer d'atteindre le vrai sens, non seulement de la religion romaine si pauvre en légendes, mais même de la religion grecque. Isolée du culte, étudiée seulement dans les œuvres des poètes et des historiens, la mythologie appartient beaucoup moins à l'histoire des religions qu'à la critique littéraire.

J. TOUTAIN.

CH. MONCHICOURT, docteur ès-lettres. — **L'expédition espagnole de 1560 contre l'île de Djerba** (Essai bibliographique. — Récit de l'expédition. — Documents originaux). — Paris. E. LEROUX, 1913 ; 1 vol. in-8, 271-m pages, plus 6 pages d'*Addenda et corrigenda*, non brochées.

L'île de Djerba, dans le sud de la Tunisie, habitée par des Berbères khâridjites, a joué, dans les guerres maritimes qui ont eu pour théâtre la Méditerranée, un rôle plus considérable qu'on ne s'y attendrait d'après sa configuration et sa médiocre contenance. Malheureusement les documents font défaut pour en écrire l'histoire. Les sources indigènes sont la description du Chérkh Moïhammed Abou-Râs, traduite par Exiga dit Kayser et publiée à Tunis en 1884, et un texte arabe anonyme dont M. Bossoutrot a donné la traduction dans la *Revue Tunisienne* de 1903. A. de C. Motylinski a étudié l'expédition de Pedro de Navarre et de Garcia de Tolède en 1510 dans les *Actes du XIV^e congrès international des orientalistes* (Alger, 1905), d'après un docu-

ment du Mزاب. « Ces documents indigènes ne doivent être consultés qu'avec réserve », fait à bon droit remarquer M. Monchicourt qui y signale de grosses inexactitudes historiques. Les sources européennes sont non seulement plus nombreuses, mais d'une tout autre valeur. En Espagne, les archives de Simancas et l'*archivo histórico nacional*, en Algérie les archives espagnoles du Gouvernement général, en Italie l'*archivo mediceo* de Florence ont fourni des renseignements de premier ordre pour cette malheureuse expédition de 1560 ; il n'y a pas que les pièces officielles qui soient de nature à attirer l'attention, il y a encore ces feuilles qu'on appelait *avvisi*, antérieures à l'invention de la presse périodique mais dont l'usage a survécu au milieu de l'immense développement de celle-ci, car ils correspondent à ce que, dans le jargon du métier, on a longtemps appelé *canards* (le mot n'est pas prononcé par notre auteur), et se maintiennent encore sous forme de *suppléments* des feuilles quotidiennes. Ces publications d'actualité ont des vignettes, et c'est ce qui en fait le prix, à une époque où la gravure sur cuivre est rare et chère, où la gravure en relief sur bois est dans l'enfance. Rien ne peut suppléer l'information visuelle que l'on obtient en compulsant ces curieux documents contemporains de l'événement qui les a fait naître. Il va de soi que les recueils d'estampes et de cartes géographiques et topographiques ont été largement mis à contribution par l'auteur.

Tranquille du côté de la France qui vient de signer le traité du Cateau-Cambrésis (avril 1559), l'Espagne songe à la Méditerranée que parcourent les corsaires turcs. Elle sait la Turquie embarrassée par une guerre avec la Perse et par la révolte du prince Bayézid. Le Grand-Maître de l'Ordre de Malte, Jean de la Valette, d'accord avec le duc de Medina-Celi, vice-roi de Sicile, indique Tripoli de Barbarie (repaire de Dragut, Turghut), comme offrant un but précis et proche pour une attaque fructueuse. On rassemble à Messine une flotte de quarante-sept galères, sans compter les navires armés en flûte, *nefs de charge* grandes et petites. On y embarque un corps de débarquement formé de troupes espagnoles, italiennes et allemandes ; il y avait même deux compagnies de Français, cadets de Gascogne. Cette flotte était commandée par un très jeune homme, l'amiral Jean-André Doria, désigné par son illustre arrière-grand-oncle, André Doria ; par surcroît il était constamment malade.

L'expédition fut désastreuse. Après s'être emparé du château de

Djerba, qui ne fut pas défendu par les indigènes, l'*armada*, à la première approche d'une escadre turque commandée par Piyalè-pacha, se résout à mettre à la voile et à céder le champ de bataille sans combattre. L'amiral génois ne voulait pas se mesurer avec les Ottomans sur mer. La brise ayant tourné, se montre favorable aux Turcs, qui se laissent porter par le vent ; une panique disperse les navires espagnols qui sont pris ou s'échouent. Quelques galères réussirent à s'échapper.

Et la garnison laissée à terre ? Elle fut prise par la soif. Les sorties n'aboutirent pas, et la seule source qui pût abreuver les assiégés, située en dehors du corps de place, fut enlevée par les Ottomans. La citadelle capitula le 31 juillet 1560. Piyalè-pacha fit une entrée triomphale à Constantinople.

Tout en cherchant à préciser les données historiques et géographiques sur lesquelles repose son œuvre, M. Monchicourt a tracé un tableau vivant des souffrances éprouvées par les troupes impliquées dans cette misérable aventure, en même temps qu'il stigmatise, par le simple exposé des faits, l'indécision, la couardise, la corruption des chefs. Les Turcs avaient beau jeu devant d'aussi faibles adversaires ; mais ils avaient l'avantage de l'initiative : la guerre des corsaires avait formé des chefs pleins d'autorité et de décision ; les Piyâlè-pacha et les Dragut étaient les vrais maîtres des voies de la mer.

CL. HUART.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

D. SIDERSKY. Étude sur la chronologie assyro-babylonienne. Extrait des mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, tome XIII, Paris, Imprimerie Nationale, 95 pages, 4 francs.

M. Sidersky, dont nous avons signalé ici même un mémoire sur l'origine astronomique de la chronologie juive¹, complète et élargit son étude par un travail sur la chronologie assyro-babylonienne.

Nous ne pouvons suivre dans le détail l'exposé, nécessairement très technique, du savant astronome. Disons seulement que, se fondant sur les travaux capitaux des PP. Strassmaier, Epping et Kugler, il a réussi à reconstituer d'une façon très sûre le développement progressif du système chronologique des Assyro-Babyloniens et a formulé avec beaucoup de clarté, notamment au moyen de tableaux synoptiques, les résultats auxquels était parvenue la science chaldéenne à son apogée.

Parmi les conclusions de l'auteur, nous nous bornerons à relever celles qui ont un intérêt un peu général. Il résulte de son exposé, comme des travaux de ses devanciers, que la « science » babylonienne n'a pas l'antiquité prodigieuse que revendique pour elle l'école des Panbabylonistes d'outre-Rhin. « En somme les textes anciens, de contenance plutôt astrologique, ne présentent qu'un intérêt limité pour l'astronomie, et il est bien difficile de leur attribuer un caractère scientifique... Ce n'est qu'à partir du VIII^e siècle av. J.-C. qu'on voit apparaître dans les textes cunéiformes, des observations astronomiques accompagnées d'indications de temps et de mesures angulaires... Quelques savants avaient émis l'hypothèse, non prouvée, qu'à l'époque de la première dynastie de Babel il y avait déjà une astronomie bien développée, et que la précession des équinoxes (découverte par Hipparque en 130 av. J.-C.) était connue des prêtres chaldéens de cette époque reculée. Cette hypothèse est d'autant moins soutenable que les derniers travaux de Kugler font ressortir que, même au II^e siècle av. J.-C., à l'apogée de l'astronomie chaldéenne, la précession des équinoxes était ignorée des Babyloniens » (p. 12).

Il ressort également du travail de M. Sidersky que l'on peut préciser la nature et l'étendue — fort considérable — des emprunts faits par l'astronomie grecque, avec Hipparque, aux savants chaldéens, en particulier à Kidinnu, le Kidéas des Grecs, qui, au III^e siècle avant notre ère, dressa une table des syzygies que Strassmaier a pu reconstituer.

¹) Tome LXXII (1915), p. 187-190,

Signalons enfin que l'auteur, modifiant lui-même ses vues, estime maintenant que les Juifs, lorsqu'ils adoptèrent leur comput spécial au plus tôt au III^e siècle après J.-C., ne se fondèrent pas sur des observations astronomiques indépendantes, mais copièrent presque sans changement le système babylonien, en l'adaptant à leurs besoins rituels.

Ce mémoire est fait avec une méthode excellente; l'auteur s'est astreint à n'utiliser le témoignage des documents que pour l'époque dont ils proviennent. Comme tous les travaux relatifs à l'Assyro-Babylonie, la présente étude n'a — cela va sans dire — qu'une valeur provisoire, puisqu'il surgit sans cesse de nouveaux textes. Mais, à l'heure actuelle, elle constitue un instrument de travail très sûr et très commode pour quiconque s'intéresse soit à l'histoire des sciences, soit à quelque événement de l'histoire de l'Ancien Orient dont il importe de fixer la date précise.

ADOLPHE LODS.

PAUL HUMBERT. — Un héraut de la justice, Amos. Lausanne, imprimerie coopérative La Concorde, 1917, 36 pages.

M. Paul Humbert a inauguré son enseignement à l'Université de Neuchâtel par une brillante leçon sur Amos, le berger devenu prophète. Il présente d'abord à ses lecteurs « l'homme » : il essaie de deviner le travail intérieur qui a dû se faire dans l'âme du pâtre de Teqoa et l'amena à échanger les calmes horizons de sa vie champêtre contre l'existence de luttes tragiques, de conflits sans cesse renouvelés que lui imposa sa vocation de messenger de Yahvé.

M. Paul Humbert analyse ensuite « l'œuvre » d'Amos. Il s'attache — et il réussit — à la « situer en pleine réalité concrète de l'histoire », en faisant un tableau coloré des vices qui rongeaient la haute société israélite et qui révoltaient la conscience d'Amos, en même temps que sa « foi vivante en un Dieu juste » et ses traditions de demi-nomade.

L'auteur explique enfin les conclusions que le prophète donnait à son réquisitoire : proclamation du néant de toute religion extérieure, condamnation à mort du peuple d'Israël.

M. Humbert regarde comme un point acquis de l'exégèse moderne l'inauthenticité de l'appendice optimiste qui termine actuellement le petit livre (9, 8-15). On ne peut que féliciter l'auteur d'avoir résisté à la mode qui, depuis l'ouvrage de M. Gressmann, voulait que l'on en revint sur ce point aux vues traditionnelles.

M. Humbert, naturellement, n'a pas pu tout dire sur Amos dans une brève leçon. Il y a cependant un point sur lequel on eût aimé qu'il s'expliquât; car il est capital. Comment s'est formée dans l'âme de son héros cette « foi en un Dieu unique et moral » qui doit avoir « réveillé la conscience » du prophète? M. Humbert estime-t-il qu'elle était traditionnelle en Israël dès avant Amos? Ou bien pense-t-il que, enfermée peut-être *implicitement* dans les croyances cou-

rantes de ce peuple, la « foi vivante en un Dieu juste » ne s'est dégagée pour la première fois et affirmée nettement que dans la conscience d'Amos et attribue-t-il au berger de Teqoa un rôle d'initiateur dans la formation du monothéisme moral? Il eût valu la peine de l'indiquer nettement.

Une autre petite réserve. M. Humbert est d'avis que nous ne savons rien sur la psychologie d'Amos antérieurement à son apparition dans le royaume d'Israël, hormis le fait même de sa vocation prophétique (3, 3-8). — Je crois qu'Amos nous donne lui-même quelques indications supplémentaires sur cette période de préparation. Il décrit au chapitre 7 deux visions où il a vu le Seigneur Yahvé commencer à détruire Jacob par les sauterelles, puis par le feu (la sécheresse); mais le prophète a obtenu par son intercession que Dieu pardonnât¹. Ce n'est que dans une troisième vision que Yahvé lui a révélé qu'il n'y avait plus de pardon possible pour Israël. Les deux premières visions — et probablement aussi la troisième — sont antérieures à la venue d'Amos dans le royaume du Nord; car dès son apparition sur la scène publique le prophète est *certain* que la sentence de mort contre Israël est irrévocable (voy. par exemple ch. 1-2) : c'est là le message qu'il a été chargé de porter.

Il suit de là qu'Amos avait des visions, des entretiens mystérieux avec son Dieu, — qu'il était donc prophète — dès avant sa mission en Éphraïm; — que, de plus, outré dès cette époque des péchés d'Israël, il s'attendait à tout instant à voir son peuple accablé par le châtement divin; — mais que, partagé entre les exigences de sa conscience et sa pitié ardente pour sa patrie, il se refusa longtemps à admettre que Yahvé eût réellement résolu d'aller jusqu'à l'anéantissement de la nation coupable. Ce n'est que progressivement et après des luttes intérieures que cette tragique certitude s'imposa à lui et fit de lui ce « héraut de la Justice » qui, « étouffant tout mouvement de son âme, a proclamé envers et contre tous l'auguste, mais terrible majesté du Dieu de Justice » et « a dû payer la rançon sanglante de sa grandeur en contemplant Israël consumé par cette majesté ». La figure de l'implacable justicier apparaît ainsi plus humaine, plus voisine de nous.

Il suit encore de là que le sentiment amer de la culpabilité d'Israël — le fait de conscience — a été chez lui le fait initial, et que la prévision de la conquête assyrienne n'a été qu'un point secondaire, dans la genèse de sa vocation de prophète, puisqu'Amos n'a pas été fixé dès l'abord sur la nature du châtement qui serait infligé à son peuple.

Ces observations ne diminuent en rien la valeur de ce que M. Humbert nous a donné. Tous les lecteurs, profanes et spécialistes, trouveront plaisir et profit à méditer ces pages, dont la forme est aussi agréable que le fond en est solide.

ADOLPHE LODS.

1) Il s'agit sans doute des mêmes calamités qu'Amos interprète ailleurs comme des avertissements donnés par Dieu à Israël (4, 6-12).

Félix SARTIAUX. — **Morale Kantienne et Morale humaine.** In-8, VII et 463 p. — Paris, Hachette, 1917 ; 7 fr. 50. — Depuis Kant, il y a des esprits religieux pour qui les principes moraux, entendus à sa manière, sont l'unique base et la seule garantie de leurs croyances. Et nombre de ces esprits ont tenu et tiennent une place importante sinon dans l'histoire des religions, du moins dans l'étude de cette histoire. D'autre part, les doctrines de Kant ont joui d'une grande faveur dans l'enseignement public en France, surtout à la fin du XIX^e siècle. En 1904, un professeur de Sorbonne écrivait à propos du centenaire de ce philosophe : « Lorsqu'après la guerre on chercha à refaire une âme à la nation, c'est dans la morale du Kantisme que l'on puisa une règle de vie, des principes d'énergie, des motifs d'espérer et de croire, pendant près d'un tiers de siècle, c'est le Kantisme qui a fourni la substance de l'enseignement philosophique de notre jeunesse ». Puisque l'influence de Kant a été si grande en matière religieuse, la *Revue* peut et même doit signaler un livre très important consacré à ce philosophe.

L'auteur, élève de l'Université, a été nourri par elle de « la substance » kantienne. Il semble bien qu'il n'y ait eu aucune affinité entre elle et son tempérament. Il en a souffert. Son esprit pénétrant a senti qu'il y a là du factice et du faux. Ses études classiques terminées, l'auteur n'a cessé de méditer sur cette philosophie. Il l'a sondée, examinée dans tous ses détails. Il a comparé les textes du maître ; il les a éclairés les uns par les autres. Et maintenant, il expose le résultat de ses investigations et de ses réflexions, sans pédantisme, à l'ancienne façon française, c'est-à-dire non pas dans le prétentieux langage kantien, pour des cénacles de cuistres, mais d'une manière accessible à tous les esprits « ouverts aux idées générales et soucieux de bon sens et de clarté ».

Ses conclusions sont fort dures, surtout au point de vue religieux. « Si, dit-il, la doctrine de Kant est l'expression de l'esprit le plus faux qui se soit jamais manifesté, elle est, en même temps, par rapport à la théologie la plus subtile, le triomphe de l'équivoque et du manque de sincérité intellectuelle. » (Page 269.) — « Le moralisme de Kant est une sophistique, édifiée pour justifier des croyances qui ne voulaient pas s'exposer en plein jour et des tendances qui n'avaient pas pris conscience d'elles-mêmes. » (Page 418.) — « La dialectique de la raison pratique n'est autre chose qu'une sorte de mythe, comme la pensée primitive en produit pour « expliquer » les usages rituels de la tradition. Et je ne sais pas jusqu'à quel point tout le système même des formes abstraites de la *Critique de la raison pure* et de la *Critique de la raison pratique* n'est pas un produit de cette tendance mythique de l'esprit, qui, dans son incapacité à s'adapter à la réalité, construit à vide des figures qui lui semblent la reproduire, de même que la théologie traduit en formules d'apparence rationnelle les affirmations de la foi » (Page 100.) — « Chez les Astèques du Mexique, *Toci* est à la foi une femme et une déesse, elle est en même temps la moisson ; elle est tuée afin de vivre ; elle est toute pure et chargée

de toutes les impuretés; elle s'offre en sacrifice à elle-même. Les associations s'enchaînent en dépit de toute contradiction pour rendre compte, dans une mentalité nouvelle, d'anciens rites qui ne cadrent pas avec elle. De même, la construction de Kant a été édifiée pour adapter d'anciennes croyances à un système avec lequel elles ne concordent pas. » (Page 230.) — « Quoi qu'on puisse penser de la métaphysique de Kant, le succès que sa morale a obtenu en France est un des faits les plus singuliers de l'histoire des idées, car il n'est pas de morale qui répugne davantage à notre esprit que cette systématisation confuse et équivoque, dénuée de toute générosité et de toute esthétique, à laquelle manque le sens véritable de l'individualité, de la liberté et de l'humanité. Elle a été acclimatée chez nous par des demi-croyants qui, ayant perdu la foi et ne pouvant s'en passer, ont été reconnaissants à Kant de leur avoir fourni des formules d'apparence rationnelle pour étayer leurs incertitudes. » (Page vi.)

A. HOURIN.

ASCANIO MELE. — *Gli studi di Max Müller sulla Religione*. Saggio critico. — Città di Castello, S. Lapi, 1913, in-8, 62 p.; 1 : 1,50. — Les œuvres de Max Müller sur la religion furent traduites en français et allemand, presque au fur et à mesure de leur publication. Elles ne l'ont pas été en italien, du moins jusqu'à 1913. Aussi, l'auteur (qui vient seulement d'envoyer sa brochure à la Revue) jugea-t-il encore, à cette date, utile d'en faire connaître le résumé à ses compatriotes. Il espérait également les intéresser à l'objet de nos études. « Tandis qu'à l'étranger, dit-il, l'histoire et la science des religions sont cultivées avec ardeur, la plus grande indifférence pour ce genre de connaissances règne en Italie où, quoiqu'on prétende, la religion est plus vivante qu'ailleurs, peut-être même chez ceux qui se déclarent antireligieux. »

Quel écho cette brochure a-t-elle suscité en Italie? Je l'ignore. Mais, dans ces dernières années, l'Italie a produit d'intéressants travaux relatifs à l'histoire des religions. Espérons que le mouvement continuera et qu'il ne sera pas brisé par une puissance qui, si elle ne proteste pas très promptement ni très clairement devant le crime, se montre du moins toujours extrêmement susceptible et énergique en face des recherches scientifiques¹.

A. HOURIN.

1) Dans son numéro de mars-avril 1916, page 242, la Revue a signalé la publication d'une *Rivista di Scienza delle Religioni* dont le premier fascicule, daté de janvier-février, venait de paraître avec la collaboration de professeurs de l'Université et d'ecclésiastiques distingués. Peu de temps après, on lisait dans l'*Osservatore Romano* un décret du Saint-Office dont voici la traduction :

« Dans leur séance du mercredi 12 avril 1916, les Eminentissimes Inquisiteurs généraux ont décrété : « Le périodique intitulé *Rivista di Scienza delle Religioni*, dont le premier numéro a récemment paru à l'Imprimerie du Sénat, « 1916, est condamné comme organe de propagande modernistique. On défend « sévèrement à tous les fidèles, et spécialement aux ecclésiastiques, de le lire, « de s'y abonner et d'y collaborer. »

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME SOIXANTE-QUINZIÈME

ARTICLES DE FOND

	Pages.
<i>P. Saintyves.</i> Le culte de la croix dans le bouddhisme, en Chine, au Népal et au Thibet	1
<i>A. Bel.</i> Coup d'œil sur l'islam en Berbérie	53
<i>Ed. Naville.</i> Les deux noms de Dieu dans la Genèse	151
<i>W. Deonna.</i> Le sens des récipients en forme humaine ou animale . .	200
<i>G. Millet.</i> La religion orthodoxe et les hérésies chez les Yougoslaves.	277
<i>A. Van Gennep.</i> L'état actuel du problème totémique. I.	295

REVUE DES LIVRES

I. — *Analyses et comptes-rendus.*

<i>Aurousseau (L.).</i> Notice sur le royaume de Champa (<i>P. Masson-Ourssel</i>)	269
<i>Bible (la Sainte).</i> Traduction nouvelle (<i>R. Dussaud</i>)	129
<i>Bonifacy (A. L. M.).</i> La fête tât du Hô-Bô (<i>P. Masson-Ourssel</i>). . .	272
<i>Cadière (L.).</i> Anthropologie populaire annamite (<i>P. M.-O.</i>). . . .	269
<i>Coedès (George).</i> Notes sur les ouvrages pâlis composés en pays Thaï (<i>P. M.-O.</i>).	273
<i>Cordier (Georges).</i> Le musée de Yunnan-fou (<i>P. M.-O.</i>).	273
<i>Elmore (Wilber Théodore).</i> Dravidian Gods in modern Hinduism (<i>P. M.-O.</i>)	134
<i>Ferrabino (Aldo).</i> Kalypso (<i>J. Toutain</i>).	378
<i>Pinot (L.).</i> Notes d'épigraphie (<i>P. M.-O.</i>)	271
<i>Fridrichsen (Anton).</i> Hagios-Qadoš (<i>R. Dussaud</i>).	375
<i>Jastrow (Morris).</i> The sumerian wiew of beginnings (<i>L. Delaporte</i>). .	254
<i>Langdon (S.).</i> Sumerian Epic of Paradise (<i>L. D.</i>)	125
<i>Langdon (S.).</i> Critical Notes upon the Epic of Paradise (<i>L. D.</i>). . .	254
<i>Lemonnier (R. P. A.).</i> La révélation primitive et les données actuelles de la science (<i>A. Houtin</i>)	264

	Pages.
<i>Margoliouth (D. S.)</i> . On Mahdis and Mahdiism (<i>Cl. Huart</i>)	261
<i>Maspero (Henri)</i> . Rapport sommaire sur une mission archéologique au Tchö-kiang (<i>P. Masson-Oursel</i>)	268
<i>Monchicourt (Ch.)</i> . L'expédition espagnole de 1560 contre l'île de Djerba (<i>Cl. Huart</i>)	381
<i>Palacios (D' Miguel Asin)</i> . La mystique d'Al-Gazzâlî (<i>Cl. H.</i>)	263
<i>Pannetier (D')</i> . Sentences et proverbes cambodgiens (<i>P. M.-O.</i>) . . .	273
<i>Péri (Noël)</i> . Un conte hindou au Japon (<i>P. M.-O.</i>)	272
<i>Prince (J. Dyneley)</i> . The so-called Epic of Paradise (<i>L. Delaporte</i>) .	254
<i>Ramsay (W.-M.)</i> . The bearing of recent Discovery on the trustworthiness of the N. T. (<i>Maurice Goguel</i>)	136
<i>Violler (D.)</i> . Les sépultures du second âge de fer sur le plateau suisse (<i>W. Deonna</i>)	257
<i>Whitehead (R. R. Henry)</i> . The village Gods of South India (<i>P. M.-O.</i>) .	134

II. — Notices bibliographiques.

<i>Benson (Mgr Robert-Hugh)</i> . Les confessions d'un converti (<i>A. Houtin</i>)	274
<i>Duine (F.)</i> . La métropole de Bretagne (<i>A. H.</i>)	274
<i>Humbert (Paul)</i> . Un héraut de la justice. Amos (<i>Ad. Lods</i>)	385
<i>Jagmanderlal Joini</i> . Outlines of Jainism (<i>P. Masson-Oursel</i>)	142
<i>Liacre de Saint-Firmin (M^{me})</i> . Médecine et légendes bouddhiques de l'Inde (<i>P. M.-O.</i>)	143
<i>Mele (Ascanio)</i> . Gli Studi di Max Müller sulla religione (<i>A. Houtin</i>) .	388
<i>Naville (Hélène)</i> . Ernest Naville (<i>A. H.</i>)	275
<i>Sartiaux (Félix)</i> . Morale kantienne et morale humaine (<i>A. H.</i>) . . .	387
<i>Sidersky (D.)</i> . Etude sur la chronologie assyro-babylonienne (<i>Ad. Lods</i>)	384
<i>Van Gennep (A.)</i> . En Savoie (<i>G. Huet</i>)	144
<i>Vassel (Eugène)</i> . Etudes puniques (<i>R. Dussaud</i>)	141

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

PERIODICALS

**RETURN
TO →**

LOAN PERIOD 1	2	3
4	5	6

ALL BOOKS MAY BE RECALLED AFTER 7 DAYS

DUE AS STAMPED BELOW

INTER-LIBRARY LOAN

NOV 8 1977

DAVIS

REC. ILL DEC 1 1977

1390

NOV 6 1977

REC. CIRC 8 78

UNIVERSITY OF CALIFORNIA, BERKELEY

FORM NO. DD0, 5m, 4'77

BERKELEY, CA 94720

es

religions.

v. 74-75

AUG 22 1987

SEP 8 1987

Manley

Maubey

AUG 11 1987

SEP 11 1987

BL3

R4

374694

674-75

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

